مُشكِلات فلسَفِيَة



مُشكِلةُ الحُرِيَة

مشكِلات فلسَفِيَّة

١

تأليف
الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

١
مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية
الدكتور زكريا إبراهيم



مشكلة الحرية
(مشكلات فلسفية)

ناقش المؤلف مشكلة من أقدم المشكلات الفلسفية واعقدها وهى مشكلة الحرية فلماذا اعتبرها الفيلسوف الانجليزي Bain قفل الميتافيزيقا، وما مكان الحرية من الصراع الانساني وما الصلة بين الحرية والعلم والاخلاق والاجماع والسياسة، وهل تعنى الحرية انعدام القسر الخارجي وكيف يمكننا معرفة الحرية وما البرهان على وجود الحرية وما مفهوم الحتمية العلمية وهل هناك تناقض بين حتمية العلم والقول بحرية الانسان، وما موقف الفلاسفة من فكرة اللاحتمية في العلم، وما الفرق بين الاحتمية والحرية، ولماذا انكر سبينوزا الحرية، اعتبر سارتر الحرية صميم الوجود الانساني.

مشكلات فلسفية

(١)



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

مقدمة الطبعة الثالثة

حينما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٥٧ ، كانت أعلام الوجودية ما تزال ترفرف على كل واد ، وكان فلاسفة المدرسة الوجودية الفرنسية بصفة خاصة ما يزالون يشغلون مكان الصدارة بين أعلام الفكر الفلسفى المعاصر ، وكان هذا وحده فى نظر الكثيرين مبرراً كافيا لتقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية ، نظراً لأن أهل الوجودية كانوا قد اتخذوا من الحرية نواة مركزية لكل تفكيرهم الفلسفى . واليوم ـــ ونحن نكتب هذه الكلمة بعد مرور خمسة عشر عاما على ظهور الطبعة الأولى من هذا الكتاب ـــ قد يتبادر إلى ذهن القارىء أن مشكلة الحرية لم تعد تحتل مكانة مرموقة بين مشكلات الفكر المعاصر ، خصوصا وأن الوجودية قد أصبحت فى خبر كان إن لم نقل إنها قد اندثرت أو كادت من سماء الفكر الفلسفى المعاصر . ولكن الحقيقة أن مشكلة الحرية لم تكن فى يوم من الأيام وقفا على مذهب بعينه دون سواه من مذاهب الفكر الفلسفى ، فضلا عن أنها لم تكن حكراً استأثر به فلاسفة الوجودية دون غيرهم من مفكرى البشرية ، ولعل هذا ما فطن إليه أحد النقاد العرب الذين تعرضوا لدراسة كتابنا هذا منذ ظهور طبعته الأولى ، فقد كتب يقول عام ١٩٦٢ أى منذ عشر سنوات : ما تزال مشكلة الحرية تتبوأ عرش المشكلات الفلسفية التى يعالجها الفكر الإنسانى منذ القدم ، وهى إن كانت موضع جدال وبحث فى العصور الماضية ، فهى اليوم تأتى فى مقدمة المسائل الفلسفية التى تندرج تحت أفق الفكر الفلسفى الشمولى الذى يتعرض إلى أعنف المشكلات الفلسفية الوجودية . والواقع أن « مشكلة الحرية » ـــ حتى بعد أفول نجم الوجودية ـــ ما تزال مشكلة ميتافيزيقية ملحة تواجه الإنسان المعاصر كما واجهت أجداده من قبل فى كل زمان ومكان ، ولكن الإنسان المعاصر قد أصبح أقدر من غيره على تعرف علاقة الحرية والواقع الاجتماعى وصلتها بالتاريخ السياسى ، ومن ثم فإنه لم يعد يفصل مشكلة الحرية بطابعها

الميتافيزيقى عن مشكلة الحرية بطابعها السياسى ولعل هذا ما حذا بنا إلى إضافة تذييل جديد لهذا الكتاب — فى طبعته الثالثة — تحت عنوان « مشكلة الحرية السياسية » وقد حاولنا فى التذييل الجديد أن نقدم للقارىء العربى صورة صادقة لتطور مشكلة الحرية السياسية فى الفكر الحديث ، آملين من وراء ذلك أن نعين القارىء على تكوين فكرة صحيحة من مفهوم الحرية السياسية دون الدخول فى تفاصيل الصراع الفلسفى المعاصر بين المذاهب الأيدولوجية المتعارضة .

ولا بد لنا من أن نشير إشارة عابرة إلى بعض ما استهدف له كتابنا هذا من نقد فى طبعته السابقة ، فقد أخذ علينا مثلا أحد النقاد أننا قد اقتصرنا فى دراستنا على العرض المدرسى المحض بدليل قوله : « لقد بحث الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه مشكلة الحرية هذه المسألة فتعرض إلى أصولها وذلك على مستوى فلسفى محض ، بطريقة أشبه ما تكون بالطريقة المدرسية من حيث التقسيم والتعداد والانتقال المبنى على « إذن » متناولا نظريات الفلاسفة فى الحرية ، موردا النقد والرد عليه » . ونحن نعترف بأننا التزمنا فى هذا الكتاب منهجاً أكاديميًّا دقيقاً حرصنا من ورائه على عرض آراء الفلاسفة ونقدها كل فى موضعه ، ولكننا لم نكن نرى أى غضاضة فى ذلك لأننا كنا نقدم للقارىء العربى لأول مرة فى تاريخ التأليف العربى تعريفا فلسفيا دقيقا بهذه المشكلة الميتافيزيقية الخطيرة التى لم يكن قد سبق لأى باحث فلسفى عربى التعرض لها بمثل هذا التفصيل .

وقد عاد هذا الناقد إلى تقديم مأخذ آخر أخذه على كتابنا فكتب يقول : « إن هذا الكتاب هو عرض ومناقشة لنظريات الفلاسفة فى الحرية ، وما التبويب الذى أحدثه الكاتب إلا وسيلة إلى إدراج آراء الفلاسفة المتقاربة والمتفقة حول مفهوم الحرية ، كل فى فصل خاص » . ومثل هذا النقد قد يوحى إلى القارىء لأول وهلة بأنه ليس للكاتب أية وجهة نظر خاصة ، تعرض من زاويتها لنقد مذاهب الفلاسفة المختلفين فى الحرية ، فى حين أن أية نظرية فاحصة يلقيها القارىء على كتابنا قد تكون هى الكفيلة بإظهاره على الموقف الفلسفى الخاص الذى اتخذناه منذ البداية فى عرضنا لآراء الفلاسفة ونقدها للمذاهب المختلفة فى الحرية . ونحن نترك للقارىء مهمة الاهتداء إلى هذا الموقف الفلسفى الخاص ،

دون أن نعمد إلى إبرازه منذ البداية فى هذه المقدمة التمهيدية الموجزة ، ولكننا نشكر للناقد الفاضل تعليقه النهائى على كتابنا حين راح يقول : إننا لا نشك فى قيمة الكتاب من حيث هو مجهود جد كبير فى عرض مشكلة الحرية العرض الفلسفى الدقيق ، الذى يتناسب وعلوها وقيمتها فى عالم الفكر والفلسفة[١] .

كذلك لا يفوتنا أن نشير إلى العرض الدقيق الذى قدمته لكتابنا مجلة « الأدب » التى كان يصدرها أستاذنا الكبير المغفور له أمين الخولى (عدد يونيه ١٩٥٨) وفيه يشيد بكتابنا قائلا : « إنه عرض فلسفى دقيق لمشكلة الحرية ، بما هى مشكلة فلسفية ، يوفيها حقها من جميع جوانبها » . وأملنا أن يجد القارىء العربى عام ١٩٧٢ ، فى هذه الطبعة الثالثة المعدلة من كتابنا ، ما يعينه على تفهم مشكلة الحرية ، وتعرف أصولها ، والوقوف على مختلف جوانب الإشكال فيها ، والله ولى التوفيق .

---

(١) محمد وليد فستق : كتاب الشهر « مشكلة الحرية » ، مجلة « المعارف » ، بيروت ، شباط (فبراير) ١٩٦٢ — ص ٤٩ — ص ٥٤ .

مقــدمة
الطبعة الثانية

لم أكن أصدق ما قاله أبو حيان التوحيدى من أن « إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترقيع القديم »[1] ، حتى طلب إلى تنقيح كتابى « مشكلة الحرية » لإعادة طبعه ، فإذا بى أجد نفسى عاجزاً تماماً عن تعديل ما كتبت ، وكأنى أهم بتعقُّب أمر بدأ به غيرى ، على حد تعبير أبى حيان ! وليس مرد هذا العجز إلى أن العهد قد تقادم بتحرير هذا المؤلف ، أو أن المشاكلة قد انقطعت بين المبتدئ وبين المتعقب ، بل ربما كان مرد ذلك إلى اتساق الكتاب مع نفسه ، بحيث إن كل إضافة جديدة إليه قد تبدو بصورة الرتق أو التلفيق أو الترقيع ! ومن هنا فقد كان لا بد لنا من المحافظة على « الحدس الأصلى » الذى صدرت عنه هذه الدراسة ، كما كان لا بد لنا أيضاً من الإبقاء على الكثير من التأملات الوجودية التى اقترنت بتفكيرنا فى تلك المشكلة . ولئن كنا قد أضفنا إلى هذه الطبعة الجديدة فصلا بأكمله تحت عنوان « من الضرورة إلى الحرية » ، إلا أننا لم نرد من وراء هذه الإضافة سوى استكمال دراسة العلاقات الديالكتيكية القائمة بين الحرية والضرورة ، دون إخلال بالروح العامة للكتاب ، وأما فيما عدا ذلك ؛ فقد قمنا بمراجعة كل فصول الكتاب مراجعة دقيقة ، ولم نجد بدا من إدخال بعض التعديلات أو التنقيحات هنا وهناك ، خصوصا فى بعض الفصول الأولى من الكتاب .

ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ أن اهتمامنا بمشكلة الحرية لم يتوقف عند هذا الكتاب ، فقد عدنا إلى هذه المشكلة فى كتابنا « مشكلة الإنسان » ، كما تطرقنا لدراستها أيضاً فى مؤلف متأخر هو « تأملات وجودية » . ولكن الفكرة الأساسية التى بقيت بارزة فى كل ما كتبناه عن الحرية هى أن تقرير

---

(١) التوحيدى « المقابسات » طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩ ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

الحرية لا يعنى إثبات شيء قد منح لنا ، بل هو تأكيد لمهمة علينا أن نضطلع بها . فليست الحرية فى نظرنا منحة أو هبة ، بل هى كسب أو تحصيل . ولئن كان القارىء قد يأخذ علينا أننا عملنا بنصيحة بوسويه ، فأمسكنا بطرف السلسلة ، دون أن نتمكن من الوقوف على وسط تلك السلسلة ، حيث يتحقق الاتصال بين الحلقات المختلفة ، إلا أن الأمانة الفكرية هى وحدها التى اضطرتنا إلى اتخاذ هذا المسلك ، لأننا لم نستطع أن نتبين بوضوح على أى نحو يتم الالتحام بين الحرية والضرورة فى عالم الإنسان ! وإذا كانت الحرية — عند البعض — هى المبدأ الأوحد للتفسير ، فإنها قد بقيت فى نظرنا أحرج المبادىء جميعاً إلى تفسير ! فليست الحرية عندنا حلا أو جواباً ، بل هى إشكال أو تساؤل . وعلى الرغم من أننا قد سلمنا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل فى الحرية هو سر هيهات لنا أن نزيح النقاب عنه ، إلا أننا لم نجد مانعاً من أن نهبط بالحرية إلى عالمنا البشرى الواقعى الاجتماعى ، لكى نقول مع أنصار النزعة العينية الجدلية إنها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها فى حركة التاريخ .

تصـــدير

ليس فى لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب قدر ما تخفق لكلمة « الحرية » ولكن ليس بين مشاكل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وإن الإنسان لهو فى الأصل « موجود طبيعى » ، ولكنه بين كائنات الطبيعة جميعاً أشدها حنيناً إلى التخلص من جبرية الظواهر ، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة . وعلى الرغم من أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يشعر بأنه حر ، فإنه الموجود الوحيد الذى لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره ، واضعاً وجوده نفسه موضع التساؤل ! ومن هنا فإننا ما نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية ، حتى يتملكنا دوار عقلى عنيف ، فإننا نعرف أن هذه المشكلة هى مشكلة (الإنسان) فى صراعه مع الطبيعة ، والمجتمع ، والماضى ، والله نفسه ! وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر ! فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شىء ! ثم خيل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عملياً على حريته . فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الفناء التى هى قضاء على كل إرادة . وهل كان الانتحار دليلا على الحرية ، وهو الذى لا يمحو الماضى إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ؟

وإذن فكيف لا تكون (الحرية) مشكلة المشاكل ، وهى سر الوجود الإنسانى الذى هو فى صميمه تأرجح بين العدم والوجود ، وأحجبة هذا الكائن العجيب الذى لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان ، ولا هو بالإلٰه ؟! أليست الحرية هى التى أوحت إلى الموجود البشرى بأنه (نصف إلٰه) ؟ ولكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلا إلٰها كاملا ، فنادى بموت الله على لسان كل من شترنر ونيتشه وسارتر ، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التى طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلٰهى ! وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هى

مشكلة الإنسان فى صراعه مع الله ؛ بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والمجتمع ، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه !

ولكن ماذا عسى أن تكون هذه (الحرية) التى أراد الإنسان أن يجعل منها (بداية مطلقة) أو خلقاً من العدم ؟ أتكون هذه القدرة البشرية الفائقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية ، ورغبته فى استلاب الله نفسه طابع (المطلق) ؟ أم هل تكون الحرية هى مجرد صدى عقلى لذلك النزوع الوجدانى الذى يدفع بالإنسان — طفلا — إلى أن ينشد القدرة المطلقة ؛ فيبحث عن السبيل إلى امتلاك قوة الشياطين والجن والأبطال الخرافيين ؟ أم هل نقول إن الحرية هى منحة خبيثة تجود بها علينا جنية شريرة ، فتوقعنا فى الشر وتهوى بنا إلى حمأة الخطيئة ، دون أن يكون فى وسعنا يوماً أن نتنازل عن تلك المنحة اللعينة ؟! كل تلك أسئلة ليس يكفى لحلها أن نقول إن الحرية وهم من الأوهام ، أو حلم من أحلام ذلك الموجود العجيب الذى اعتاد أن يتعبد لما يخلق من أصنام ... فلنحاول إذن أن نستعمل حريتنا فى التساؤل عن معنى الحرية وليكن كتابنا هذا أول خطوة فى سبيل التحرر .

زكريا إبراهيم

مقــدمة
الطبعة الأولى

مشكلة الحرية هى بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان . حقا إن هذه المشكلة ـــ كما قال الفيلسوف الإنجليزى بين Bain ـــ هى قفل الميتافيزيقا الذى علاه الصدأ من كل جانب ، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة فى الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدها (مفتاح) المشكلات الفلسفية جميعاً . ولن يكون فى وسعنا أن نقدم فى هذا المؤلف خلاصة تاريخية وافية لسائر الحلول التى تقدم بها الباحثون على مر الزمان من أجل حل تلك المشكلة العسيرة حلا مرضيا مقنعا ، وإنما سنعمد إلى دراسة المشكلة مباشرة ، محاولين أن نقف على معناها ومضمونها وما يترتب عليها من المشاكل ، مع الإشارة هنا وهنالك إلى آراء الفلاسفة الذين عرضوا لها بالبحث كلماوجدناضرورةلذلك . ولعل من نافلة القول أن نشير فى هذه المقدمة إلى تعقد المشكلات الفلسفية وتشابكها ، فإننا نعلم جميعا أن من يتطرق لدراسة مشكلة ميتافيزيقية كائنة ما كانت لا بد أن يجد نفسه مضطراً إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، حتى يتسنى له أن يضع المشكلة التى هو بإزائها وضعا فلسفيا صحيحا . والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هى من أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فضلا عن صفتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة ، ولكننا نبادر فنطمئن القارىء إلى أننا سنقتصر على دراسة الحرية من الوجهة الفلسفية المحضة ، أعنى من حيث هى مشكلة ميتافيزيقية تعبر عما سماه فلاسفة الإسلام بالجبر والاختيار . ولو كان علينا أن نعرض لدراسة الحرية من حيث هى مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة ، للزم أن نبين شروط الحرية وحدودها ، وأن نبحث معنى

المسئولية وما يترتب عليها من نتائج ، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريات وما بينها من صلات ... إلخ . وهنا قد تتحول المشكلة التى نحن بصددها من مشكلة إلى مشكلات ، فلا يصبح موضوعها هو الحرية بل الحريات ، أعنى أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لكى تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة ، فى زمان معين ، وفى مكان معين .

حقا إن الباحث الفلسفى لا بد أن يعرض لدراسة المضمون الأخلاقى لمفهوم (الحرية) ، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، ولكننا لن نستطيع أن نجتزىء بهذا المضمون الأخلاقى وحده ، فإن موضوع الحرية عندنا لا يقتصر على تحديد مسئولية الإنسان ، سواء من الناحية الأخلاقية أم من الناحية القانونية ، كما أن غايته عندنا لا تقف عند تقرير شرعية التكليف أو تثبيت دعائم العقاب والثواب .

وبعبارة أخرى فإن الحرية التى سنعرض لها بالبحث ليست مجرد مفهوم أخلاقى ، بل هى حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا فى نطاق الوجود الإنسانى بأكمله . أجل إن نقطة البداية عندنا ، كما هو الحال أيضاً عند علماء الأخلاق ، هى التجربة النفسية التى فيها تشعر الذات بوجودها وحريتها ، ولكننا سنوسع أفق بحثنا ، بحيث نمتد إلى دراسة معانى الضرورة والإمكان والصدفة والقضاء والقدر والحتمية فى شتى صورها ... إلخ . وكل هذه مفهومات ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لمسائل مختلفة مثل مسألةالعلية ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الصلة بين العقل والإرادة ... إلخ .

وفضلا عن ذلك ، فإن مسألة الحرية اليوم هى من أخطر المسائل التى يعرض لدراستها العلماء أنفسهم ، إذ قد أدى تطور العلم إلى معاودة النظر فى مبدأ الحتمية **Déterminisme** مما أدى إلى قيام نزعات احتمالية فى نطاق العلم نفسه تعبر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض المفكرين المعاصرين يوحدون بين الحرية والوجود الإنسانى بصفة عامة ، أمكننا أن نفهم إلى أى حد اتسع نطاق المشكلة التى نحن بصددها ، ما دامت دراسة

الحرية قد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنسانى بأسره . وهذا لافل **Lavelle** يقرر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود حرية ، ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا ، وما دام وجودنا هو وجود إمكانيتنا الخاصة . وهذا هو المذهب الوجودى يؤكد أن الوجود عندنا يسبق الماهية ، فيقرر بذلك أن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا[١] .

هنا قد يعترض البعض بقوله إننا نقدم حلا للمشكلة قبل أن نشرع فى وضعها وضعاً فلسفياً صحيحاً ، ولكننا نبادر فنقول إن هذه الإشارة العابرة إلى الصلة الوثيقة بين الوجود والحرية ليست بمثابة حل نهائى للمشكلة ، بل هى نظرة مبدئية نريد بها أن ننص على ضرورة تقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية . فليست الحرية عندنا هى مجرد إشكال نظرى يثيره العقل الإنسانى الراغب فى المعرفة ، على سبيل حب الاستطلاع ، حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً ، وإنما هى مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ، من حيث إن الوجود الإنسانى إن هو إلا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل . فالحرية وحدها هى التى تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لن نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا فى صميم ذلك التساؤل نفسه . ولكن إذا كان ثمة موضع لإثارة مثل هذا التساؤل ، فذلك لأن الحرية (كما سنرى فى تضاعيف هذا البحث) ليست واقعة موضوعية . ومن جهة أخرى ، فإن الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل ، بل هى مشكلة عملية متضمنة فى صميم وجودنا ، ولهذا فإنه لمن الأهمية بمكان أن نبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل . ألسنا ننتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود ، إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع ، فتنتقل بنا من دائرة الوجود الضمنى إلى دائرة الوجود الفعلى ؟ وهذا الانتقال نفسه ، أليس من شأنه دائما أن يولد فينا الشعور بأننا نحقق بفعلنا عهداً حاسماً أمام ذواتنا وأمام الآخرين ، إن

---

(١) L. Lavelle : "**Introduction à l' Ontologie**", P.U.F., Paris, 1947, pp. 31-36 & "**De L' Acte**", Aubier, 1946 p. 367.

لم نقل أمام الكون نفسه ؟ — إن الوجود الإنسانى فى الحقيقة ذو طابع خاص يجعل من كل فرد منا موجوداً حراً قد قذف به وحيداً فى هذا العالم ، وسط إمكانياته الخاصة . فليس وجودى سوى قدرتى على اكتشاف إمكانياتى ، وتحقيق ذاتى ، والتعبير عن حريتى . وإذن فإن الوجود الإنسانى إنما ينحصر فى ذلك « الفعل » الذى به آخذ على عاتقى وجوداً هو وجودى الخاص ، متحملا مسئولية خاصة أمام نفسى وأمام كل موجود آخر — ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل ، بدليل أن سائر الفلاسفة المعاصرين الذين بالغوا فى تقرير حرية الإنسان (وفى مقدمتهم سارتر) قد انتهوا إلى القول بأن فلسفتهم ليست سوى فلسفة فعلية . ومعنى هذا أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود ، بل هى فلسفة فعل ؛ لأنه لا رجاء للوجود الإنسانى إلا بالعمل وفى العمل . بل ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الذى يسمح للمرء بأن يحيا (على حد تعبير سارتر) إنما هو الفعل[١] .

مشكلة الحرية إذن هى مشكلة الوجود الإنسانى بأسره ، وهى لهذا مشكلة المشاكل . فليس من عجب أن نقدمها على غيرها من مشاكل الفلسفة ، ما دام فهمنا لمعنى الحرية هو الذى سيكشف لنا عن معنى القيم ، ومعنى الفعل ، ومعنى « القلق[٢] » ومعنى الوجود الإنسانى بأسره . ولكننا لن نساير الوجوديين حتى النهاية ، فى فهمنا لمعنى تلك الحرية الوجودية ، بل سننتهى فى خاتمة

---

(١) cf. J.P. Sartre : "L'Existentialisme est un humanisme.", Paris. Nagel, 1946, pp. 62-63.

(٢) كلمة « القلق » هى التعبير الذى جرى على أقلام الكتاب لترجمة لفظ « angoisse » المشتق من الكلمة اللاتينية « angusti» ومعناها الطريق المحصور أو المكان الضيق ، وقد استعمل اللفظ اللاتينى للتعبير عن الانحصار والشدة والضيق Resserment ، ثم جاء الوجوديون المعاصرون من بعد فاستعملوه (مقتفين فى ذلك أثر الفيلسوف الدنمركى كيركجارد Kierkegaard للدلالة على ذلك الدوار النفسى الذى ينتابنا عند الفعل ، حينما نجد أنفسنا بإزاء « ممكنات » متعددة لا بد من اختيار واحد فقط من بينها .

المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شيء قد منح لنا ، بل هو تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها . فليست الحرية « واقعة » نتقبلها على الرغم منا ، أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا أن نخضع لها، بل هى « عملية روحية » تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا . وإذا كان من الحق أن الناس لا يطربون لشيء بقدر ما يطربون للقول بأنهم أحرار ، فإن من الحق أيضاً أنه ليس أشق على الناس من أن يتحرروا بالفعل[١] . ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد سقراط حتى اليوم ، لوجدنا أن الخصم الحقيقى للحرية ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية . فلو أن إرادتنا كانت مطلقة ، لما كان ثمة شيء يفعل ، ولكان يكفى أن نريد الشيء حتى يتحقق !

ولكننا نحيا فى عالم ملىء بالعوائق ، ولا بد للحرية من أن تصطدم « بالعائق l'obstacle » حتى تستحيل إلى « قيمة » Valeur . وقد يتصور البعض أن الحرية هى « منحة » قد جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها فى الحقيقة « كسب » لا بد لنا من أن نعمل على إحرازه . وحينما تضف فى أنفسنا معانى الوجود ، فإننا سرعان ما نهيب بالوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلٰهى ، لتفسير أفعالنا وتبرير مظاهر ضعفنا . ولكن عبثاً نحاول أن نقتل فى أنفسنا روح الحرية ، أو أن نلقى عن ظهورنا عبء المسئولية ، فقد كتب علينا أن نكون « أحراراً » وربما كانت حريتنا — كما يقول سارتر — هى الشيء الوحيد الذى ليس لنا « الحرية » فى أن نتخلى عنه ! أستغفر الله ، بل إن حريتنا تمتد إلى ما لا نهاية ، فتريد لنفسها الانتحار حينما يرغب المرء فى التنازل عن كل اختيار ! ولكن هيهات للموجود الحر أن يستحيل إلى جماد لا يثاب ولا يدان ! .. وقف متهم يوماً أمام القاضى يدافع عن نفسه فقال : « إننى ألتمس البراءة ، فقد وقعت تحت تأثير ميول وراثية خبيثة تنتفى معها كل مسئولية ! » وهنا رد القاضى قائلا : « وأنا أيضاً ألتمس المعذرة إذا أدنتك ، فإننى لا أملك سوى أن أحكم بما لدى من قوانين » .

---

(١) cf. L. Brunschwieg : "Le Progrès de la Conscience.", P. 742.

وفات هذا المتهم أننا لسنا مجرد ألاعيب فى يد الظروف تحركنا كيفما شاءت ، وإنما نحن نسهم — إلى حد غير قليل — فى التأثير على ما يعمل فينا من قوى ، والتغيير مما يضغط علينا من مؤثرات خارجية ، بحيث أننا لنتحكم — نوعا ما — فى شتى العوامل الداخلية والخارجية التى تؤثر فينا . ولئن كان مثل الإنسان كمثل غيره من المخلوقات الأخرى ، من حيث إنه يخضع لمجموعة من القوى التى تحدد سلوكه ، إلا أنه المخلوق الوحيد الذى يستطيع أن يفهم تلك القوى ، وبالتالى فإنه الموجود الوحيد الذى يقوى على التدخل فى مجرى تلك العوامل ، بحيث يضاعف من تأثير قوى الخير أو الشر فى صميم وجوده . وأما القاضى الذى قال إنه لا يملك سوى إصدار حكمه وفقاً لما بين يديه من قوانين ، فقد نسى أو تناسى أنه هو الذى يفسر القانون ، وأنه هو الذى يبرر أحكامه ، فليست إدانته للمتهم مجرد نتيجة طبيعية حتمية للفعل الذى ارتكبه المجرم ، بل هى تصميم عقلى صدر عن تدبر أو فهم لملابسات القضية ، أو هى فعل حر قد حققه « موجود عاقل » يزن البواعث ويقدر الظروف ... وسيكون علينا فيما يلى أن نحاول إلقاء بعض الأضواء السريعة على مفهوم « الحرية » من خلال تلك العلاقة الديالكتيكية التى تجمع بينه وبين مفهوم « الضرورة » ...



الباب الأول

الحرية بين الإثبات والنفى

الفصل الأول

معنى الحرية

١ ـــ قد يكون مفهوم « الحرية » من أغنى المفهومات الفلسفية عن التعريف فإننا نعنى بالحرية فى العادة تلك الملكة الخاصة التى تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر فى أفعاله عن إرادته هو ، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه . فالحرية بحسب معناها الاشتقاقى هى عبارة عن انعدام القسر الخارجى ، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً . ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفى على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده . بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة « الحرية » تحتمل من المعانى ما لا حصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفا عاماً يصدق على سائر صور الحرية . وهذا معجم لالاند Lalande (مثلا) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة ، فينص على معناها السياسى والاجتماعى ، ثم يشير إلى معناها النفسى والخلقى ، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا ... إلخ(٢) . ولسنا نريد هنا أن نستقرىء سائر هذه المعانى (فذلك ما سنعود إليه فى أكثر من موضع من هذا البحث) ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن مفهوم «الحرية» يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذى تثيره فى أذهاننا هذه الكلمة ؛ إذ قد نضع فى مقابل كلمة «الحرية» كلمات عديدة مثل كلمة «الضرورة» nécessité أو كلمة «الحتمية» Déterminisme أو كلمة «القضاء والقدر» Fatalisme أو كلمة «الطبيعة» nature ... إلخ .

---

(١) cf. A. Lalande : **"Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie."**, 5 éd, Paris, F. U. F., 1947, Art, Liberté pp. 542-551.

ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ la Lalibertéd'exécution، وحرية التصميم la liberté de décision أو ملكة الاختيار la Faculté de choisir . والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأى ضغط خارجى ، أعنى دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية . فنحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتى ، وهذا هو المعنى الذى ينسبه القانون عادة إلى كلمة « الحرية » . والحرية بهذا المعنى هى عبارة عن القدرة على المبادأة initiative ، مع انعدام كل قسر خارجى . وأما حرية التصميم فهى عبارة عن ملكة الاختيار ، أعنى القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة ، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلى كالبواعث motifs ، والمبررات ، أم ذات طابع وجدانى كالدوافع mobiles والأهواء فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجى ، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات ... إلخ . فالحرية السيكولوجية هى المقدرة على الاختيار ، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين ، أو حينما يكون فى وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل . والاختيار — كما عرفه بعض مفكرى الإسلام — هو « إرادة تقدمتها روية مع تمييز »[١] ، وأما « الفعل فهو — على حد تعبير الغزالى — « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، بينما الفاعل هو « من يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد[٢] » .

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين فى الحرية ، فقد يكون فى وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة لخصها بعض المؤلفين كما يلى : —

(١) « المقابسات » لأبى حيان التوحيدى ، طبعة السندوبى ، ١٩٢٩ ص ٣١٤ — ٣١٥ (وقد ورد فى نص السندوبى — لفظ « رؤية » بدلا من « روية » ولكننا وجدنا هذا اللفظ الأخير أقرب إلى المراد) .

(٢) « تهافت الفلاسفة » لأبى حامد الغزالى ، طبعة الأب بويج Bouyges بيروت سنة ١٩٣٧ ، ص ٩٩ .

أولا : حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء الطرفين ؛ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعا حينما نتصور أنفسنا أحراراً فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن فى وسعنا أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ولمجرد أننا نريد هذا الشيء أو ذاك ، على هذا النحو أو ذاك ، ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو بوسويه Bossuet الذى يقول : « إننى كلما بحثت فى ذاتى عن السبب الذى يدفعنى إلى العمل ، فإننى أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالى سوى حريتى ، ومن ثم فإننى أشعر بوضوح بأن حريتى إنما تنحصر فى مثل هذا الاختيار[١] . فالإرادة الحرة هنا هى عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ، لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة فى فعلها بأى شيء كائنا ما كان . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأى أيضاً فيلسوف فرنسى آخر هو رنوفييه Renouvier الذى قال إن سوابق الفعل لا تكفى لتعيينه ، إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر فى تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو لظروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعنى أن هذا الفعل غير محدد بأى شرط سابق كائنا ما كان ، أعنى أنه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية فحسب ، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما فى ذلك التصورات والعواطف والميول ... إلخ . وإذا فهمنا « الحرية » على هذا النحو ، فإن مفهوم هذه الكلمة لا بد أن يكون وثيق الصلة فى نظرنا بمفهومات أخرى مثل مفهوم « اللاتحدد » Indétermination ومفهوم « الإمكان » أو « العرضية » Contingence ... إلخ . وعندئذ لا بد أن نفهم من الفعل الإرادى أنه الفعل الذى لا يخضع لأية حتمية : إذ قد كان من الممكن ألا يحدث ، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر . وهنا تظهر فكرة « الاختيار » على اعتبار أن الحرية إن هى إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عن فعله . ومثل هذا التصور لا بد أن يقودنا إلى فكرة « عدم الاكتراث » indifférence أو « استواء الطرفين » بمعنى أنه ليس فى الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الآخر . فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من

---

(١) Bossuet : "Traité du Libre Arbitre.", Chap. II.

دون أدنى باعث ، إذ فى هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية وإرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتى (autonomie) وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذى فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجئ أفعالنا وليدة معرفة وتأمل . فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقا حينما نعرف ما نريد ، ولماذا نريده ؛ أعنى حينما نعمل وفقاً لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتتقبلها إرادتنا . فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (l'acte dèlibéré) . وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم « الحرية الأخلاقية » ، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كانت بالاستقلال الخلقى ، وهو تلك الحالة التى يتصف بها الفاعل الأخلاقى حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

ثالثاً : حرية الحكيم « liberté du sage » أو حرية الكمال perfection ؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معيارى مثالى يجعله أكثر سمواً وشرفا . وحرية الكمال هى الصفة التى تميز ذلك الحكيم الذى استطاع أن يتحرر من كل شر ، ومن كل كراهية ، ومن كل رغبة ، أعنى حرية الفيلسوف الذى قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل . ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحدد أو اللاتعين indétermination بل هو يفترض استحالة فعل الشر . ومن هنا فقد استطاع ليبنتس أن يقول : « إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ؛ وأما الموجودات المخلوقة فهى ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء[1] » .

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية ، مثل الرواقيين ، واسبينوزا ، وليبنتس ، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية أو الحتمية .

---

(١) Leibniz : "Nouveaux Essais sur l'entendement humain." liv. 11., ch, XVI.

رابعا : العلية السيكولوجية أو النفسية « Causalité psychique » ؛ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة élanحيوية معينة ، واستمرار نفسى معين ، وقدرة خالقة يتصف بها الشعور . وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحى التلقائى الذى يعبر عن شخصيتنا ، منبعثا من أعمق أعماق ذاتنا . ولهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأى (مثل برجسون وفوييه Fouilée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية . فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر فى تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى اكتراث ، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل عن « ذاتنا العميقة » (على حد تعبير برجسون) وهنا تكون الحرية بمثابة « تلقائية روحية » (لا بيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع . وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون فى الحرية إلى أى حد يمكننا قبول هذه النظرية التى تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا . وحسبنا أن نقرر أن الحرية التى يدعو إليها أنصار هذا الرأى هى بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى وصاحبه[١] .

٢ — يمكننا الآن أن نتساءل عما إذا كان فى استطاعتنا أن نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية ، ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلى ، بحيث يصح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجى نلاحظه ونحكم عليه ؟! نعم إن الحرية واقعة Fait (كما يقول برجسون) ، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء ، ولكن الإنسان كثيرا ما يحاول أن يقبض عليها « فى حالة تلبس » (إن صح هذا التعبير) ، ولهذا نراه يسعى جاهدا فى سبيل أن يلمسها كما يلمس أى موضوع محدد أو أى شىء خارجى ، محاولا فى الوقت نفسه أن يثبت وجودها كأنما هى مجرد نظرية هندسية ، أو آملا على الأقل أن يبرهن بالدليل على أن ثمة حرية فى العالم ، ولكن عبثا يحاول المرء أن يبرهن على وجود الحرية ، فما الحرية بشىء يمكن تحديد

---

(١) cf. H. Bergson : "Essai sur les données immédiates de la conscience.", p. 132.

وجوده ، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان ، فهي ليست « موضوعا » يعاين بل هي حياة تعانى . وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة ، فإن كلا منهما واقعة بينة بذاتها ، وليس في وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيرا منطقيا معقولا ، حقا لقد حاول زينون الإيلي أن يبرهن على بطلان الحركة ، منكرا بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها ، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته ، لا بالبرهان العقلي ، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها ، فأثبت بذلك أنه ليس على الواقعة أن تخضع للبرهان ، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع .

وقد يكون برجسون محقا في قوله بأن كل تعريف للحرية لا بد أن ينتهي إلى تقوية حجة أنصار الجبرية ؛ ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلي التصوري ، فإننا لا بد أن ننتهي إلى إنكار وجودها ، وهذا هو السبب في أن « الحرية » كثيرا ما تصبح « قضية خاسرة » حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون في نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التي توصل إليها خصوم الحرية[١] ! والواقع أن ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذي تحققه . وإذا كانت هذه العلاقة هي مما لا سبيل إلى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا ، وما يقبل التحديد لا بد أن يكون شيئا أو موضوعا ، لا حركة أو تقدما « **progrés** » ، كما أن ما يقبل القسمة لا بد أن يكون امتدادا أو مكانا ، لا دواما وزمانا . فنحن إذن لا نستطيع أن ننكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا ، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذي كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا في عالم الأشياء ! ولكن لماذا يعجز العقل عن إدراك كنه الحرية ؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية ؟ هنا يقول أنصار هذا الرأي إن العقل قد جعل

---

(١) H. Bergson : "**Essai sur les donnée immédiates de la conscience.** ", p. 167 (cf. J Wahl "**Traité de Métaphysique**", Payot, Paris, 1953, p. 531.).

لقياس كل ما هو « ضرورى » ، ولهذا فقد اصطدم معارضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة ألا وهى : « أن الفعل الحر غير معقول ، ومن ثم فهو غير ممكن ، وإذن فإنه غير موجود ! »وحجتهم فى هذا القول أن الحرية تنطوى على تناقض واضح مع « مبدأ السبب الكافى » كما يظهر من قياس الإحراج التالى : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف ، أو لا يكون له مثل هذا السبب ، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالى لم يكن حرا ، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا ، وبالتالى لم يكن فعلا حرا ، ما دامت الحرية هى خاصية الإرادة ، والإرادة هى العمل وفقا لأسباب أو مبررات **raisons** ، ولكن ربما كان فى استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد ألف أن يقوم باستخلاص النتائج ، ولهذا فإنه عاجز عن فهم « الحرية » التى هى فى جوهرها قدرة مستمرة على « المبادأة » أو الابتداء(١) .

بيد أننا لسنا فى حاجة إلى فهم « مضمون » الحرية من أجل الشعور بها ، فإن فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر ، وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مين دى بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التى يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهى الشعور بالجهد **le sentiment de l'effort** وماذا عسى أن تكون الحرية فى الحقيقة إن لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلاسفة العقليين ليتطلبون أدلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (فى نظر دى بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتى نفسه . والواقع أن الفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب مين دى بيران بأكمله هى أن الحقيقة الأولى ليست شيئا آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة ، فما يكوّن جوهر الوجود الإنسانى إنما هو الإرادة ، ما دام الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذى يخلق فينا ما يمكن تسميته بالجهد المركب للأنا « **l'effort constitutif du moi** » . وإذا كان الإنسان يدرك ذاته ،

---

(١) **O. Le Marié "Essai sur la Personne"**, Paris, Alcan, 1936, pp. 106 - 107.

فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوة ، وإرادة ، وجهدا ، وفعلا ، وحرية ، وتبعا لذلك فإن الواقعة الأولية عند دى بيران ليست هى « الفكرة » بالمعنى الذى قصد إليه ديكارت ، بل هى« الجهد » الذى يقوم عليه إدراك الذات لنفسها ، من حيث هى قوة حرة ، تعمل وتشرع فى الحركة بإرادتها الخاصة ، ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسى باعتبارى علة حرة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل » . وفى موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول : « إذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول — تصويبا لهذه المقالة — مستندين فى الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التى لا ترد : « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل فى ذاتى ، فأنا إذن أدرك نفسى كعلة ، وبالتالى فأنا إذن موجود ، أو أنا كائن باعتبارى علة أو قوة »(١) .

نعم إن « الانفعال » **passivité** موجود لدى الإنسان إلى جوار « الفعل » **activité** ، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعورا أوليا مباشرا ، بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحيانا عند الفعل ، وكما أننا ماكنا لنفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة عن النور ، فكذلك نحن ما كنا لندرك حقا أننا منفعلون فى كثير من الأحيان ، لو لم نكن نشعر أحيانا على الأقل بأننا فاعلون(٢) » . ويذهب مين دى بيران إلى أن التجربة السيكولوجية التى فيها يشعر المرء بقدرته على التأثير فى جسمه ، والتحكم فى أهوائه وانفعالاته ، هى بمثابة التجربة الأساسية التى فيها ندرك حريتنا ، ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية

---

(١) زكريا إبراهيم : « مين دى بيران » مقال نشر بمجلة « الرسالة » العدد ٦٤٦ (١٩ نوفمبر سنة ١٩٤٥) ص ١٢٦٧ — ١٢٦٨ .

(٢) cf. Maine de Biran : **"Essai sur les Fondement de la Psychologie"**, 1812. éd. Tisserand, O. U. F. pp. 249 ' 259.

الصحيحة إنما تبدأحيث تنتهى الحيـاة الحيوانيـة ، أى حيث يبـدأ الشعـور بالذات ، أو التجربة الباطنة التى فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة وإرادة حرة ، ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة إلا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التى فيها يغلب الانفعال على الفعل، ومن ينكر حريته إنما ينكر فى الحقيقة إنسانيته ، إن لم نقل وجوده نفسه[١] . والخلاصة أن مين دى بيران يجعل من الحرية أساسا للشعور بالذات أو الإنية ، وإن كنا نراه يخلط بين الحرية وبين فكرة الحرية ، فيجعل الحدس الموجود لدينا عن الحرية مكافئا لمفهوم الحرية ، كأن ليس ثمة أدنى فارق بين شعورنا الوجدانى بالحرية وبين المضمون العقلى (أو التصور) الذى ننسبه فى العادة إلى الحرية[٢] .

ولكن مهما يكن من شيء ، فإن كثيرا من الفلاسفة المعاصريـن ، وفى مقدمتهم يسبرز **Jaspers** ، ولافل ، وجبريل مارسل **Gabriel Marcel** يميلون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، باعتبار أن الحريـة لا يمكـن أن تكـون « موضوعا » . أما عند يسبرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق النظام العقلى الموضوعى ، وهذا هو السبب فى فشل معظم نظريات الفلاسفة عن الحرية . حقا إننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية التالية : « أجبر أم اختيار ؟ » ، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفى فى نطاق الموضوعية الصرفة ، لأنه ليس للحرية مكان فى عالم الموضوعات . وإذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويثبتوا وجود الحرية (أو عدم وجودها) ، فإن من واجبنا ، على العكس من ذلك ، أن نرفض منذ البداية كل نظرية

---

(١) ارجع إلى مقالنا السابق الذكر .Ibid . pp. 249 - 264

(٢) cf. A. Cuvillier " Maruel de Philosophie" , tome 1. Psychologie -, Paris, 1935 p. 634.

يلاحظ هنا أن أنصار الحتمية لا يجدون فى الشعور بالحرية علامة على وجود حرية حقيقية ، بل هم يرون فيه مجرد ظاهرة سيكولوجية لا تخرج عن « شبكـة » الظواهـر الأخرى . بيد أن محاولة مين دى بيران فى الحقيقة إن هى إلا طريقة منهجية يراد بها اكتشاف « واقعة » الحرية فى باطن الشعور نفسه ، بحيث يكون من الممكن اعتبار الشعور بالحرية بمثابة تجربة للحرية .

موضوعية للحرية، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكونى **Cosmologique** لإثبات الحرية) كما نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجى لإثبات الحرية) .

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك الدرس الهام الذى تعلمناه من كانت وهو أنه لا سبيل إلى البحث عن الحرية فى نطاق الظواهر[١] . فهل يكون معنى هذا أن نتخلى عن بحث مشكلة الحرية بحثاً ميتافيزيقياً ؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية ، والشك فى الحرية ، والإيقان بالحرية ، هى مما يدخل فى صميم وجود الحرية . وذلك لأننى حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هى أولا وأخيرا مشكلة فى تلك الذات الإنسانية التى تريد أن يكون ثمة حرية . فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها ، ولذا فهى تضع نفسها موضع السؤال ، متسائلة عن إمكانية حريتها . أما هذا التساؤل فليس مبعثه مجرد حب الاستطلاع ، كما هو الحال مثلا حينما نريد أن نعرف ما إذا كان فى المريخ سكان أم لا ، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات ، وموضوعه الذات ؛ والذات تريد باستمرار أن تبدد ظلمات وجودها أو أن تكشف عن معنى وجودها . فالحرية إذن ليست (فى نظر يسبرز) مجرد « مفهوم أولى » من مفهومات الفلسفة ، بل هى العلامة الأولى لإشراق وجودنا . وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية ، بل « الكشف عن الذات » . فالسؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية ، أعنى تلك الإرادة التى تبغى أن تكون حرة . أما الشك فى وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر وشكه فى ذاته ، مما يجعله يلتمس يقيناً خارجياً أو ضماناً موضوعياً لحريته ؛ وهذا هو الأصل فى سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية . والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة فى كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته ، أعنى أنه فى

---

(١) P. Ricoeur : **"Gabriel Marcel et Karl Jaspers", Editions du Temps Présent, paris, 1947, pp. 235-236.**

خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية . فأنا لست حراً بالطبيعة أو على الرغم مني ، بل أنا حر فقط فى اللحظة التى أدرك فيها أنه من الممكن ألا أكون حراً أو أن أفقد ذاتى ، أى فى اللحظة التى أواجه فيها بشعور واضح تام هذا الخطر المميت الذى يتهددنا باستمرار ، خطر الجبرية الصارمة .

إن الإنسان ليحيا إبان الطفولة حياة آمنة سياجها الوالدون ، والتقاليد ، والله ، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال . ولكن سرعان ماتنبت فى ذهنه فكرة المسئولية ، حينما يتمزق من حوله ذلك المعطف الوقائى الذى كان يغطيه ، فيجد نفسه وحيداً قد خُلِّىَ بينه وبين نفسه ، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة ، وينظر إلى ما حوله فإذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب . بيد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء فى حقيقة الحرية أو أن يوهم نفسه بأن المسئولية ليست سوى مجرد وهم كاذب ؛ ولكن إمكانية عدم وجود الحرية ، بدلا من أن تهبه الطمأنينة المطلوبة والسلام المنشود ، كثيرا ما تزيد من هوله ورعبه ، بل كثيراً ما تهزُّ أركان وجوده . ولذا نراه يعمد إلى البحث عن برهان أو دليل ، محاولا أن يجد سنداً عقلياً يمكن أن يطمئن إليه . ولكن فشل كل دليل عقلى سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحد عن الحرية ، وهو اليقين الذى لا يستند إلى أى عيان عقلى ، بل إلى الفعل نفسه . وهذا ما يعبر عنه يسبرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوى هو نفسه على فاعلية تتحقق فى نطاقها الحرية . فالحرية لا توجد إلا حيث أوجد أنا نفسى ، ووجودى الأصلى شىء لا يمكن أن يرقى إليه أى دليل سيكولوجى . ومعنى هذا أن يسبرز يقرر وجود هوية (**identité**) بين الوجود والحرية ، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية ، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لبرهان عقلى . وسنرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند يسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية باعتبار أن وجودى إنما هو اختيارى لذاتى[1] .

---

(١) cf. K. Jaspers : "**Philosophie**", vol,, II., Springer, Berlin, 1932, pp. 187-191.

(cf. également. M Dufrenne & P. Ricoeur : "**Karl Jaspers et la Philosophie de l' Existence**", Seuil, Paris - 1947, pp. 141 - 152.)

أما عند الفيلسوف الفرنسي لافل ، فإن الحرية ليست ظاهرة ، ولا واقعة ، ولا خاصية ، ولا كيفية . حقاً إننا كثيراً ما نتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان ، وهى بالتالى ليست جزءا من طبيعتنا أو شيئا يدخل فى تركيبنا ، إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع ، ولكن الحرية ليست موضوعاً ، وهى لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التى تبذل من أجل معرفتها . والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد متحقق من ذى قبل ، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود ، لكى تتبين العلة التى يستند إليها أو يتوقف عليها . ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هى دائماً بداية أولى **un premier commencement.** ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط ، وهذا هو السبب فى أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو ، لا بد أن ينتهى به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها : ذلك لأن كل من التمس البرهنة ، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ، ولا تحدد ، ولا يمكن اعتبارها جزءا من الطبيعة الإنسانية ، فعن أى سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها ؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع فى استعمالها ، بل فى خلقها . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذى به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذى تتحقق بمقتضاه ؛ وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية ، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شىء واحد .

فالحرية إذن ليست حالة **un état** ، بل هى « فعل » **acte** ؛ وهى لهذا تصاحب دائما كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هى وجودنا بأسره ، من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا ، أو من حيث إنه مجموع القوى التى نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة ، وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسئولية التى نستشعرها بإزاء ذواتنا ، إذ بمجرد ما يهن

نشاطنا أو يضعف انتباهنا فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا ، وبمجرد ما يكف المرء عن مطالبة حريته بالوسائط اللازمة لتحرره ، فسرعان ما تصبح حريته هى نفسها أداة أسر وعبودية . والواقع أن الإنسان يشعر أحياناً بأنه حرّ ، وأحياناً أخرى بأنه أسير ، وفى كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدر ما يستحق[١] .

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل فى الحرية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى رأيه فى استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية، نظراً لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذى يريد أن يعرفه ، فى حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس وجودها . فالحرية إذن ليست شيئاً باطناً فينا ، بل هى عين وجودنا ، وهى التى تسمح لنا بأن نخلق ذواتنا ، فنحقق بذلك مصيرنا[٢] .

ولكن لافل يقرر فى موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس مجرد قدرة على الوجود « **un pouvoir** » ، أى مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية . فلا سبيل إلى تعريف وجودنا إلا بالحرية ، لأن الحرية هى التى تحدد وجودى وتحدد إمكانياتى . وهكذا ينتهى لافل إلى الخلط بين الحرية ولا نهائية الإمكانيات فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات[٣] . وسنرى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هى الإمكانية اللانهائية .

أما جبريل مارسل **Cabriel Marcel** فإنه متفق مع يسبرز ولافل (بل ومع سارتر أيضا) فى أن حريتنا هى عين وجودنا ، وهو يقول إنه إذا كانت حريتنا كثيراً ما تبدو لنا شيئاً منيعاً بعيد المنال ، فذلك لأنها ليست شيئاً آخر سوى

---

(١) L. Lavelle : "**Les Puissances du Moi**", Flammarion, Paris, 1948, pp. 139-141.

(٢) L. Lavelle : "**De l'Acte**", Aubier, pp. 190-191.

(٣) L. Lavelle : "Introduction à L'Ontologie", P. 35 & "**Traité des Valeurs**", P.U.F., vol, l., 1951, p. 420.

وجودنا نفسه ، أو هى على حد تعبيره ، « روح روحنا[١] » . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شيء نملكه **un avoir** . حقا إن مارسل يقرر فى مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذى به أتعقل الحرية هو بعينه الفعل الذى به تتكوَّن الحرية ، مما يدل على الصلة الوثيقة فى نظره بين العقل والحرية[٢] ، ولكنه يعود فيقرر فى مؤلفه الأخير عن « سر الوجود » إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شيء ألاحظه وأتأمله ، بل هى شيء أفصل فيه وحدى وأقرر وجوده بذاتى ، فليس فى وسعى أن أصف الحرية كما أصف موضوعا خارجيا ، بل إن تقريرى لحريتى مرتبط كل الارتباط بشعورى بذاتى ، وقولى « إننى حر » إنما يكافىء فى النهاية قولى : « إننى موجود »[٣] . وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات ، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعوراً حقيقياً إلا حينما نقف على ما يتطلبه منا الآخرون[٤] .

فهناك التزامات علينا أن نقبلها أو أن نرفضها ، وهذه الالتزامات هى التى تشعرنا بأن علينا أن نفصل فى بعض الأمور ، بل فى وجودنا ذاته ، مما يترتب عليه شعورنا بالمسئولية . وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسئولية بالنسبة إليه ، فسيجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أى شيء من الآخرين . وفضلا عن ذلك ، فإن مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية ، لأنه يرى أن أفدح خطأ يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون فى الحرية ، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذى يضعونه بين الحرية والجبرية ، فى حين

---

(١) نص عبارته بالفرنسية: " la librté est en quelque sorte l'ime de notre: âme " (Gabriel Marcel) : "**De Refus à l'Invocation** ". 1940, p. 73.

(٢) Gabriel Marcel : "**Jourmal Métaphysique**", Gsllimard, 1927, p. 115.

(٣) G. Marcel : " **Le Mystère de l' Etre** ", vol 2 Aubier 1951, p. 115.

(٤) K. Jaspers : "**Initiation à la Fhilosophie** ", pp. 91 - 92 (cité par G. Marcel : Ibid, p. 14).

أن الحرية تندمج تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية ، والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية من وجهة نظر المبدأ الحتمى فلن يكون لها أدنى معنى عندنا ، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحث عن علاقة « علة ومعلول » بين النغمات المتعاقبة التى يأتلف منها لحن من الألحان(١) .

٢ — رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية ، واستحالة فهمها فهماً عقلياً مجرداً ، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع - كما قال لدانتك **Le Dantec** (مثلا) (٢) ؟. أم هل ننسب للحرية طابعا سلبيا محضا فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إدماجها فى أية صورة من صور الوجود المعروفة ؟ إذا سلمنا بهذا الرأى الأخير فسنقول مع شوبنهور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة ، أعنى انعدام كل رابطة بين المبدأ ونتيجته ، وفقا لقانون السبب الكافى ؛ وبالتالى فإن مفهوم « الحرية » سيكون ذا طابع سلبى محض ، ولكن أليس فى هذا إنكار لمعنى الحرية ، كما يظهر من نظرية شوبنهور نفسه ؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعا فى عالم الأشياء ، فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطرا إلى البحث عنها فى نطاق السلب أو النفى **négation** ، فيعرفها تارة بأنها انعدام العلة ، وتارة أخرى بأنها ثغرة فى الحتمية الشاملة ... إلخ . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة فى الطبيعة ، أو مجرد « عدم » فى نطاق الوجود العام ، أو مجرد تصدع صغير فى حائط الحتمية الكونية ، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرين ؟ .

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية ، فإننا سنعرض فيما بعد لدراسة النزعة اللاحتمية الجديدة ، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية ؛ ولكننا الآن بمعرض البحث عن الأصل فى فكرة الحرية والأساس الذى يستند إليه شعورنا بالحرية . وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعوراً

---

(١) G. Marcel : " **Le Mystère de l'Etre**" ,vol. 2. pp. 114 - 115.

(٢) cf. le Dantec : " **Le Conftit**" P. 188 .

مباشراً بحرية إرادتنا ، فالحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، ما دام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى على الحرية : « حاول أن تثبت حرية الإنسان (كما تقول مدام ستاتل) فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ، ولكن ضع يدك على قلبك ، فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك فى وجودها »(١) .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا فى قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، لا إلى التجربة ذاتها . أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار ؛ إذ حتى المفكرون الذين ينادون — نظرياً — بالجبريَّة المطلقة يتصرفون فى حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء .

ولكن ما هو الأصل فى هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولماذا يعتقد المرء أن فى وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل ، أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوهم خداع ، كما زعم بعض الفلاسفة مثل اسبينوزا ، وبيل **Bayle** ، وهوبز ، ولدانتك ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أى فعل من الأفعال نشعر فى قرارة نفوسنا بأن التصميم الذى سنتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيكولوجى هو دليلنا الأول على وجود الحرية ، حقاً إننا كثيراً ما نحاول أن نتهرب من أفعالنا ، خصوصاً حينما نكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين ، فنتعلل بأننا لم نكن منتبهين ، أو ندعى أننا قد وقعنا تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غلابة ، وهذا معناه أن قوة مستقلة عن إرادتنا هى التى تسببت فى فعلنا ، وعليها وحدها تقع مسئولية ذلك الفعل ، ولكننا فى العادة نتقبل مديح الناس وإطراءهم حينما ينسبون إلينا الفضل فيما حققنا من أعمال ، دون أن ننسب هذا الفضل إلى قوى غريبة عنا ، بل دون أن يخطر على بالنا أن نرجعه إلى عوامل خارجية وقعنا تحت تأثيرها ، عند الفعل .

وأما فيما يتعلق بالآخرين فإننا قد اعتدنا فى معظم الحالات أن ننسب إليهم أفعالهم — بما فيها من خير وشر — ومن ثم فإننا نمتدحهم أو نذمهم ، ونثيبهم أو نعاقبهم ، دون أن يخطر على بالنا أنهم قد يكونون مجرد ألاعيب فى أيدى قوى غريبة غاشمة !

---

(١) **Mme de Steal : " De l' Allemagne ", t. III. p. 57.**

بيد أن ستيوارت مل يعترض على هذا الدليل فيقول : إننا لا يمكن أن نشعر إلا بالظواهر الواقعية ، ولكن الفعل الحر لا ينطوى إلا على فعل واحد حقيقى ، وهو الطرف الذى اخترناه بالفعل ، فالطرف الآخر إذن لم يكن سوى شيء ممكن .

ولكن ردنا على هذا الاعتراض أن القدرة على الاختيار هى نفسها ليست مجرد إمكانية ، بل هى شيء واقعى حقيقى . وهنا يعود أنصار الجبرية إلى الاعتراض فيقولون إنه إذا وجدت فعلا تلك القدرة على الاختيار ، فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن ليس فى وسعنا أن نزعم بأننا نمتلك فعلا مثل هذه القدرة : ذلك لأننا لا يمكن أن نعرف أية قوة من القوى إلا عند الفعل . فنحن لا نستطيع أن نشعر بقدرتنا على الاختيار إلا عند الاختيار بالفعل . فإذا ما افترضنا الآن أنه بعد لحظة تدبر وترو ، ترددنا فيها بين اختيار (أ) أو (ب) ، ثم انتهينا فعلا إلى اختيار (أ) ، قد كان فى وسعنا حقا أن نختار (ب) ، فإننا فى هذه الحالة نفترض شيئاً لا أساس له ولا دليل عليه .

ولكن فى وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن التروى أو التدبر « **déliberation** » ينطوى دائماً على محاولات تصميم مختلفة ، أعنى أن الإرادة تشعر بما يوجد أمامها من اتجاهات متنوعة ، وترددها معناه أنها تشعر ليس فقط بقدرتها على التحرك فى هذا الاتجاه أو ذاك ، بل بما تتخذه من تصميمات متعاقبة فى اتجاهات مختلفة[1] ، ولكن قد يعترض البعض بأن شعورنا المزعوم بحريتنا ليس سوى مجرد جهل بالبواعث التى تدفعنا إلى العمل . وهنا يقول اسبينوزا : « إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً . ولكن ما منشأ هذا الظن ؟ إن مرجعه أنّ الناس يشعرون بأفعالهم ، وإن كانوا يجهلون العلل التى تدفعهم إلى العمل » ، ولكن هل الجهل بالعلل والشعور بالحرية أمران متلازمان دائماً أبداً ؟ إننى حينما أمشى دائماً مبتدئاً بالرجل اليمنى — لا اليسرى — دون أن أعرف لذلك سببا ، فإننى لا أنسب إلى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى لا أشعر بمسئوليتى عن هذا الفعل .

حقاً إن التلقائية كثيراً ما تختلط علينا بالحرية ، ولكن الجهل بالبواعث ليس

---

(١) P. Foulquié : " **Précis de Philosophie** " t. I., Paris, 1946 pp. 300 - 301.

هو الأصل فى شعورنا بأننا أحرار ، بل إن الإنسان إنما يعتقد فى نفسه أنه حينما يكون لديه شعور واضح ببواعث أفعاله ، فأنا لا أعتقد فى نفسى أننى حر حينما أعمل بدون أدنى باعث ، ودون علم بالأسباب التى تحفزنى إلى العمل ، بل الصحيح أننى أشعر بأننى أتصرف فعلا بحرية حينما يكون سلوكى مصحوباً ببواعث معروفة ، وإذن فإن اسبينوزا لم يدحض سوى حرية الصدفة « **liberté de hasard** » أعنى تلك الحرية التى تنحصر فى العمل بدون أدنى باعث . ولكن المشكلة الحقيقية إنما تنحصر فى معرفة ما إذا كان من الممكن (أم لا) أن أعمل وفقاً لبواعث وأسباب معقولة ، مع شعورى فى الوقت نفسه بأننى علة فعلى[١] . وسنرى فيما بعد أن الفعل الإرادى ليس هوى تعسفيا ، أو واقعة مفتعلة قوامها الصدفة المحضة ، بل كلما كان الفعل مسبباً ومشعوراً به ، كان طابعه الإرادى أقوى وأظهر .

ولكن خصوم الحرية لا يعدمون حجة أخرى للرد على هذا الاعتراض ، وهم لذلك يبادرون إلى القول بأن منظر السكيرين والانفعاليّين والعاشقين هو وحده كفيل بأن يثبت لنا أن الإنسان عبد لقوى غريبة تسيطر عليه وتتحكم فيه ، بيد أنه من الواجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء حالات مرضية لا يصح أن تتخذ معياراً للحكم على الحالات السوية ، وآية ذلك أن الرجل الغضوب نفسه حينما يعود إلى امتلاك زمام نفسه بعد ثورة غضب حادة ، فإنه لا بد أن يتحقق من أنه لم يكن مالكا لشعوره ، وبالتالى فإنه يستطيع أن يقارن بين حالاته المتعددة ، محددا تلك الحالات التى كان فيها حرا حقا . وفضلا عن ذلك فإن الحرية ليست ممكنة إلا لأننا نشعر بأن البواعث التى تحفزنا إلى الفعل ليست قوى ملزمة لا بد أن يترتب عليها الفعل بالضرورة ، وإنما هى قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلغة القيم **Valeurs** لا بلغة العلل **Causes** ، فالباعث ليس علة منطقية تستتبعها بالضرورة نتائج محتومة ، وفقا لتعريف هندسى محكم ، بل هو قوة مؤثرة قوامها الجاذبية لا الإلزام ، وماهيتها القيمة المرغوبة لا الفكرة المجردة أو المعرفة النظرية[٢]

---

(١) cf. A. Foulliée : " **Histoire de la Philosophie** ", Paris Delagrave, 1916, p. 292.

(٢) O. Lemarié : " **Essai sur la Personne** ", pp. 107 - 108.

٤ — رأينا حتى الآن أن الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجى ، أعنى شعورنا بأن الأفعال التى نحققها متوقفة علينا ، وأن سلوكنا بأكمله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجى لا ينفصل عن الشعور الخلقى (أو الضمير) ، أعنى شعورنا بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من زيادة ونقص فى قيمتنا الخلقية . والواقع أن الشعور الخلقى إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن نتحمل مسئولية أخلاقية بإزاء ذواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقياً إلا إذا كانت أفعالنا متوقفة علينا ، وهذا معناه أننا أحرار فعلا . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقى (كما يقول كانت) هو الدليل الأوحد على وجود الحرية .

وهنا يحق لنا أن نتوقف قليلا عند نظرية كانت فى الحرية ، لكى نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر المتناقضات **Antinomics** الكنتية أهمية وخطورة ، ونعنى به ذلك التناقض الموجود بين الحرية والحتمية . إننا هنا بإزاء شكل قد لا يكون من السهل حله ، ولكن كانت يحاول أن يحله بالرجوع إلى تفرقته المشهورة بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، وبين « الحقائق » التى هى خارجة على الزمان والمكان . فالحياة الإنسانية — فى نظر كانت — مزدوجة : لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية ، وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، ومتسلسلة وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة ، ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أى عن « ذاتنا » الحقيقية ، وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ، ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث إنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحراراً على الإطلاق ؟ هنا يجيب كانت بقوله : إنه لا ينبغى أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغى أن نفهم أنه لا يكفى من

أجل تفسير حياة أى إنسان أن نبين أن كل ظاهرة من الظواهر التى تأتلف منها حياة محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر ، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفسر الكل ، أعنى حياة ذلك الإنسان فى مجموعها ، والطابع الخلقى الذى تعبر عنه سلسلة أفعاله المرئية فى الزمان . وليس من شك فى أننا حينما نكون بصدد تفسير كهذا ، فإننا لا نستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة ، لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة ، بل بصدد حقائق معقولة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقرر أننا أحرار فى طابعنا الخلقى ، حسنا كان أم رديئا ، ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان. بل قد تكون ذاتنا الحقيقية ، أعنى تلك الذات المعقولة اللامرئية ، وهى التى تريد أن تكون خيِّرة أو شريرة بفعل لازمانى ، ثم تجىء حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئى عن ذلك الاختيار الأصلى الذى حققته الذات فى نطاق عال على الزمان . وهكذا يقرر « كانت » أننا أحرار ومجبرون معاً : فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان . ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التى تتحقق فى الزمان . ولكن الضرورة التى تسود فى نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن « الذات » المعقولة ليست حرة .

بيد أننا نعود فنتساءل : كيف نعرف أن تلك الحرية التى ينسبها كانت إلى ذاتنا المعقولة موجودة حقا ؟ هنا يجيب كانت فيقول : إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكولوجية ، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقى . أما التجربة السيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة ، ولهذا فإن المرء حينما يعود إلى ذاته مستنبطاً ، فإنه يجد دائماً بواعث ودوافع قد تسببت فى تحقيق فعله الحاضر . وأما إذا أردنا ، من جهة أخرى ، أن نثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبين تهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت فى أقيسة ، وبالتالى إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشىء آخر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق ؟ هنا يهيب كانت بالأخلاق ، لأن الأخلاق هى وحدها التى تستطيع أن تحل هذا الإشكال ، خصوصاً بعد أن فشل كل

من المنهج المنطقى والمنهج السيكولوجى فى إيجاد حل له . والواقع أن لدينا جميعاً شعوراً بالواجب **Devoir** ؛ والواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون[١] ، ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلة فقط ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون . ولكننا نتصور فعلا ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك . ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثاً سيئا قد وقع بقولهم مثلا إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة فى حدوثه ، أو بقولهم إن شيئا ما بعينه كان لا بد أن يفضى حتما إلى وقوع هذا الحدث السيىء ، وليكن مثلا كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث ، بل هى لا يجب مطلقا أن تكون .

وهكذا نرى أن « كنت » قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا فى مجال أخلاق قوامه فكرة « الواجب » . أجل ، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هى حياتنا الحقيقية ، إذ أن « ذاتنا » الحقيقية إنما تتمثل فى حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينياً مباشراً مطلقاً ، إنما هو الواجب ، والواجب — فى نظر كنت — يتصف بأنه صورى محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأى شيء آخر[٢] . إن كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك وقد يحتمل النقاش لأنه « شرطى » **Hypothétique** » وأما الواجب فهو وحده الذى يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذى لا يقبل جدالا ولا نقاشاً . إن الشر لا ينبغى أن يكون ، بغض النظر عما إذا كان موجوداً بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد ، أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد فى المستقبل ، تلك هى صرخة العقل ،

---

(١) I. Kant : " **Fondement de la Métaphysique des Moeurs.** " trad franç. (**Barni**), p. 100.

(١) **I. Kant : " Critique de la Raison Pratique. " trad franç. par. Picavet. Alcan , pp. 51 – 52.**

والعقل هو فى الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن جوهر ذاتنا المتعالية .

والآن ما هى نتيجة ذلك الواجب المطلق الذى يمليه العقل ؟ يقول « كنت » إن نتيجة الواجب هى القدرة أو الاستطاعة « **Le pouvoir** » : « إنك لتستطيع ، لأنك ملزم » : « **Du Kannst, denn du sollst** » ، إن الشر لا يجب أن يكون ، فمن الممكن إذن ألا يكون ؛ كان ينبغى ألا أكذب ؛ إذن فقد كان من الممكن ألا أكذب . حقاً لقد كان لدىَّ هذا الباعث أو ذاك ، أو هذا الدافع أو ذاك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهى بتلك الكذبة ، ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزمنى . وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغى ألا أكذب ، وكذبى وليد حرية معينة ، حرية ليست خاضعة للزمان ، ولكنها حقيقية واقعية . وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية ، فإنه لا بد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حراً يفسر به ما عليه من التزامات خلقية ، ولكن الحرية التى يتحدث عنها « كانت » هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هى حرية « متعالية » تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا ، فى استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية ، والواقع أن طابع ال... اللامشروط « **Inconditionné** » يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذى ... هذا الواجب ، وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنة فى الإنسان ، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية فى سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتند من ناحية أخرى عن الزمان من حيث إنها تعبر عن اختيار أصلى لا زمانى ، طابعه معقول ، فتخلع على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولا[1] ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقى يفترض لدى الإنسان . حرية أصلية هى الشرط المطلق الذى بدونه لن يكون للشعور الأخلاقى أى وجود . وهكذا نرى أن « كانت » ينتهى إلى القول بأن الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التى بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو فى حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

ولكن إلى أى حد استطاع كانت أن يفسر لنا معنى الحرية ؟ وماذا عسى أن تكون

---

(١) R. Le Senne : "**Traité de Morale Générale**".
P. U. F., 3e éd., 1949, p. 251.

قيمة تلك « الحرية المتعالية » التى لا يملكها الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج فى عالم الشيء فى ذاته ؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لا معقولة « inintelligible » لمجرد أن كانت يجعلها خارجة عن الزمان وكائنة فى عالم أبدى هو عالم المعقولات ؟ وهذه المعقولات نفسها « nouménes » ما جدواها ، ولماذا يحرص كانت على استبقائها وهو الذى ثار على جواهر « substances » الفلاسفة القدماء ؟ بل حتى الواجب نفسه ، ألسنا نرى أن كانت يضفى عليه طابعاً صوفياًفيجعل منه قانونًا مطلقاً ، بدلا من أن ينسب إليه مجرد طابع إقناعى « persuasif » ؟ الواقع أن كل فلسفة « كانت » الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعالى أو المفارقة « transcendance » وهذا هو السبب فى أن الحرية التى يصفها لنا ليست حرية مثالية موهومة ، وفضلا عن ذلك فإن فكرة كانْت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطرأ على الشخصية من تغييرات ، ما دامت تلحق الحرية بعض الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان . فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول التام « conversion » إذا سلمنا بهذه النظرية الكنتية فى الحرية ، اللهم إلا إذا سلمنا مع دلبوس « Delbes » بفكرة إمكان حدوث تغييرات فى نطاق الأبدية ذاتها ، وهذه فكرة صوفية تقرب رأى « كانْت » من بعض أفكار الصوفيين الألمان . ومهما يكن من شيء ، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقاً أن نمر بتجربة كهذه فى حياتنا الزمنية نفسها ، مما يحق لنا معه أن نقول إن الحرية التى تنسبها إلينا النظرية الكنتية هى فى الحقيقة حرية مجهولة لدينا تماما[1] .

٥ ـــ يتبين لنا مما تقدم أنه لا بد لنا من أن نتخطى كانْت لأنه إذا كان كانْت قد نصب الحرية فى غالم « الشيء ذاته » ، فإن علينا الآن أن نبحث عنها فى نطاق الوجود الواقعى ، بل فى نطاق المجتمع نفسه . وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعى على وجود الحرية ، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات . ولسنا فى حاجة إلى أن نسهب فى شرح هذا الدليل ، فإننا نعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ،

---

(١) Jean Wahl : "Traité de Métaphysique.", p. 5356.

ووجود الشرائع والقوانين ، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ؛ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالى أنه مسئول . حقاً إن فكرة المسئولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً ، فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب ، كما هو الحال عند الطفل الذى قد لا يملك إلا مسئولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسئولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هى صنيعة يده **son oeuvre** ، وأنه الأصل فى أفعاله المحمودة والمذمومة معا . وهنا يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل ، فيقال إن الحيوان ليس حراً ولا مسئولا ، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكى يدربها ويقومها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التى توقع على الأطفال (مثلا) ، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم . بل ليس من المستحيل أن نتصور تشريعاً قوامه الاعتقاد بالجبرية المطلقة ، مع تضمنه لقانون جنائى مماثل لقانوننا . ولكن الواقع أن القوانين الحالية التى تتحكم فى الإنسانية قائمة فعلا على الإيمان بالحرية والاعتقاد بالمسئولية ؛ بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما فى إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلا ؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض ، ولكنه لن يكون موضع عقاب . ولما كانت المسئولية تفترض المعرفة ؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لا بد أن يُخفف من مسئوليتنا . ولهذا فإن انعدام الانتباه أو عدم التبصر **imprévision** يعتبر عاملا مخففا ، فى حين أن سبق العمد يضاعف من خطورة الجريمة ، وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحيانا ضرباً من الجزاء .

بيد أنه ربما كان فى وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعى على وجود الحرية — مثله فى ذلك كمثل الدليل الأخلاقى الذى وضعه كانت — هو مجرد دليل فرعى يرتد فى النهاية إلى الحجة القائمة على الشعور السيكولوجى . والواقع أن الدليل الأخلاقى لا يمكن أن يعد برهاناً عقلياً ، لأننا لا نستنتج الحرية من الإلزام ، بل نحن ندرك ذواتنا كأحرار وملزمين فى وقت واحد ، ثم يجئ التحليل العقلى فيفصل الحرية عن الإلزام ، لكى يدرس كلا منهما على حدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الدليل الاجتماعى ، لأنه يرتد فى النهاية إلى الدليل السيكولوجى ، من حيث إنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التى

نحيا فى وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسئولية . وإذن فإن الأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا النفسى باستقلالنا فى الفعل ، وشعورنا الأخلاقى بتحملنا لمسئولية أفعالنا ، أعنى بزيادة أو نقص قيمتنا الأخلاقية بعد الفعل .

٦ — وأخيراً يمكننا أن نتحدث عما اصطلح البعض على تسميته بالدليل الميتافيزيقى على وجود الحرية ؛ وهو دليل يقوم على فهمنا لمعنى الإرادة وتحليلنا لمضمون الفعل الإرادى . وهنا نجد أن الإرادة تتجه فى العادة نحو الموضوعات المختلفة بقدر ما تبدو لها تلك لموضوعات حسنة أو مرغوباً فيها . فحينما تبدو لنا بعض الموضوعات مرغبة إلى أقصى حد ؛ فإن الإرادة تنزع نحوها نزوعاً ضرورياً ، وحينما نحكم على موضوعات أخرى بأنها مرغوبة نسبياً — أعنى من وجهة نظر معينة — فإن العقل قد يستطيع أن ينظر إليها من وجهات نظر أخرى فيضع فى طريق الفعل موانع وعقبات . ولكن الموضوعات المختلفة التى يجب علينا أن نختار فيما بينها تبدو لنا — تبعاً لاختلاف وجهات النظر — مطابقة لبعض الرغبات ، ومعارضة للبعض الآخر . وإذن فنحن لا نتجه نحوها اتجاهاً ضرورياً ، بل نحن أحرار بإزائها ، ما دمنا نستطيع أن ننظر إليها على هذا النحو أو ذاك ، فنقبل عليها أو نتصرف عنها .

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الطفل الذى يفكر فى طريقة الاستفادة من قطعة نقود أعطيت له : هنا نجد أن هذا الطفل شره ، ولكنه أيضاً معجب بنفسه ، محب للآخرين ، ذو حيطة وتبصر . فهو لا يستطيع أن ينفق نقوده لإرضاء واحد من هذه الميول ، دون أن يعارض فى الوقت نفسه ما لديه من ميول أخرى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الشخص البالغ الذى ينساق لسحر اللذة فيسير فى طريق الغواية ، ثم لا يلبث أن يشعر بعذاب أخلاقى شديد ، إذ يشعر بأنه قد نأى بنفسه عن مَثَله الأعلى الذى طالما ود لو اقترب منه . ولكنه لو انتصر لهذا المثل الأعلى ، وناصب أهواءه العداء ، فإنه لا بد أن يشعر بإغراء اللذات التى ينصرف عنها . وإذن فإن الفعل الحر موجود حقاً ، بدليل أن الإرادة تشعر فعلا بأن عليها أن توجه ذاتها ، مضحية ببعض ميولها فى سبيل تحقيق ميول أخرى ، ومحققة بذلك اختياراً معقولا هو من الفعل الحر بمنزلة الروح الحية التى تشيع الحياة فى الجسد الهامد .

بيد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة فى الحرية ، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار « **Le choix** » . والاختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة . ولسنا نريد أن نعرض لمناقشة هذه النظرية ، فذلك ما سنعود إليه مراراً فى فصول قادمة من بحثنا هذا ، ولكن حسبنا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا الرأى من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب معقولة ومسوغات مقبولة ، لا بمقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية . « إن الحرية لتقضى — كما يقول رسل — أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا ، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا إلى أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله »(١) . فالطفل الذى يعمل خوفاً من العقاب لا يمكن اعتباره حراً بمعنى الكلمة ، وإنما هو يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية ، أى حينما يعمل بوحى أفكار أو بواعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال . وسنرى فيما يلى كيف أن الحرية هى أبعد ما تكون عن الجهل ببواعث أفعالنا ، لأننا لا نكون أحراراً حقاً إلا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقاً لها(٢) .

---

(١) B. Sussell : **"Our Knowledge of the External World."**, London, G. Allen, revised edition, 1926, p. 239.

يقول رسل أيضا فى موضع آخر إن الحرية الحقيقية لا تتعارض مطلقا مع المعرفة بمعناها الصحيح .

(٢) P. Foulquié : **"La Volonté", P.U.F., 1949, pp. 50-53.**

الفصل الثاني
معنى الضرورة

٧ ــ رأينا فيما تقدم أن مفهوم « الحرية » لا يتحدد إلا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معانى الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . والواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء نقيضها(١) ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئاً ولا تدل على أى شيء : « إن الحرية المطلقة ، كما يقول « يسبرز » ، هى فى النهاية أمر لا معنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية إذا لم يكن ثمة شيء يضادها .. »(٢) حقاً إن بعض الفلاسفة يأبى أن ينسب إلى الحرية مفهوماً سلبياً ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة ، ولكن من المؤكد أن فهم معنى « الضرورة » قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولكن كلمة « الضرورة » قد تؤخذ بمعنيين : فإن الضرورى من جهة هو ما يقابل الممكن **le contingent** أو العرضى **accidentel** ، وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر **libre** أو المختار . بيد أن الضرورى ــ فى كلتا الحالتين ــ هو ما لا يمكن ألا يكون ، أعنى ما يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة « القدر » **le destin** ، فترددت فى المأساة اليونانية فكرة القدر **moire** باعتباره تلك الضرورة التى لا بد لكل إنسان أن يخضع لها . ولكن اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير

---

(١) نقيض الحرية هو بلا شك اللاحرية « **non-liberté** » وهذا التعبير لا يرادف كلمة الحتمية ، (**déterminisme**) ولكنه مستعمل عند بعض الفلاسفة مثل ياسبرز **Jaspers** وهيدجر **Heidegger** وغيرهما .

(٢) K. Jaspers : "**Philosophie**", t. II. p195 (cité par P. Ricoeur : "**Gabriel Marcel, et Karl Jaspers**", p. 257.)

الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضا بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاق ، باعتبار أن ثمة نظاما أخلاقياً ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير فى حياته سيراً مستقيما ، وهنا تتمثل الضرورة فى صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له .

فإذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس **Leucippus** الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء ، كما ظهرت عند برمنيدس **Parménides** الذى جعل من الضرورة إلٰهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون فى أسطورة الإر **Er** التى تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة ، ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضروة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديموقريطس ، من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، إلى مذهب ميكانيكى (أيضاً) قوامه الصدفة **Le hasard**(١) . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف **clinamen** بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة ، فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير

---

(١) ظهرت فكرة « الصدفة » فى الفلسفة الحديثة عند الفيلسوف الأمريكى بيرس **Peirce** صاحب المذهب المعروف باسم « **Tychism** » (وهذه التسمية مأخوذة عن اللفظ اليونانى « **Tuché** » ومعناه صدفة) . وقد شرح بيرس مذهبه هذا فى بحث له كتبه فى مجلة « **The Monist** (أبريل سنة ١٨٩٢) تحت عنوان : « عرض ودراسة لمذهب الضرورة » « **The doctrine of Necessity examined** » وهنا يقول بيرس إن فى الكون اتفاقا مطلقا لا سبيل إلى اعتباره مجرد مظهر لجهلنا بالعلل ، وإنما هو ثغرة حقيقية أو هوة موضوعية فى صميم نظام الضرورات الكونية . وهذه الهوة (أو الثغرة) تتمثل بصفة خاصة فى نمو الكائنات الحية وتخصصها النوعى وقد وجد مذهب الصدفة أصداء أخرى فى الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان **Gontingence** أو باللاتحدد **Indétermination** مما يدلنا على وجود شبه صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق أو الصدفة « **Le hasard** » .

نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال إنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالى فقد نسب إليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا إلى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث « **indifférence** » .

والواقع — كما يقول الأبيقوريون — أنه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة إذا كنا سنستبدل بإرادة الآلهة التى لا تقهر إرادة أخرى أشد هولا وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .

ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تفلت من طائلة القضاء والقدر : « **fatis avulsa voluntas** ». فالحرية إذن حقيقة لا سبيل إلى الشك فى صحتها ، وإن كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغى أن يفعله فهو لا بد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق إرادته تلك القوانين . والرواقيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس — والإرادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث إن الإرادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية . وعلى هذا الأساس وضع ابكتاتوس **Epictetus** تفرقته المشهورة بين نوعين من الأشياء : ما يتوقف علينا وما لا يتوقف علينا . أما الأشياء التى تتوقف علينا فهى آراؤنا ، وميولنا ، ورغائبنا ، ونوازعنا ، وبصفة عامة أفعالنا ؛ وهذه كلها حرة بالطبيعة ؛ نظراً لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعوقها أو أن يحول دونها . وأما الأشياء التى لا تتوقف علينا ، فهى الجسم ، والخيرات ، والسمعة ، والكرامة ، والشرف ؛ وبالإجمال كل ما يخرج عن نطاق أفعالنا ؛ وهذه كلها ضرورية ، نظراً لأنها محتومة

وخاضعة لكافة الموانع الخارجية ، فضلا عن أنها غريبة عن الإنسان نفسه . وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً فى « موضوعات » عقلية ، ومرتبطاً تماماً بالمعقول الأسمى ، أصبح الخير عند الرواقيين باطناً فى الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت « الإرادة » ذاتها هى المبدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة « إن خيرنا وشرنا لا وجود لهما إلا فى إرادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقى إنما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة .

ولكن ماذا تعنى « الحرية » في نظر الرواقيين ؟ أهى استقلال الإرادة حقاً ، بحيث لا يكون ثمة حرية إلا إذا تمكنت الإرادة من أن تفصل فى وجودها بذاتها ؟ الظاهر أن هذه ليست نظرة الرواقيين ، فإن الإنسان عندهم لا يملك قط أن يغير شيئاً من مصيره ، والقدر فى نظرهم هو القانون الكلى الشامل . فما السبيل إذن للإفلات من ضرورة الأشياء ؟

هنا يجيب الرواقيون بقولهم إن سبيل الخلاص الأوحد إنما ينحصر فى مطابقة الإرادة للضرورة . وإذن فإن الضرورة تظل قسراً وعبودية طالما بقيت خارجة عن العقل ، أعنى ما دام العقل لم يستطع بعد أن يتقبلها . وأما إذا توصل الحكيم إلى فهم قانون الأشياء ، أو الضرورة الكامنة فى الطبيعة ، وإذا استطاعت إرادتها أن تندمج فى تلك الإرادة الكلية التى تحدث كل شيء ، فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير ، بل سيكون له دور فعال فى مملكة الطبيعة ، لأنه سيصبح عندئذ حراً كالله نفسه . وإذن فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة .

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرواقيين قد حاولوا أن يوفقوا بين الحرية والضرورة ، ولكنهم انتهوا إلى جعل الضرورة أصلا للأشياء ، بدلا من أن يخضعوا الضرورة نفسها للحرية .

ولكن ، أليست الحرية الحقيقية إنما هى تلك التى تأبى أن تنصاع للقدر وتتقبل المصير ، محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتعديل منه ، بدلا من أن تكتفى بالخضوع

له والعمل على مطابقته[١] ؟ ومن جهة أخرى ، ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ، ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود عائق أو ضرورة ، عائق القدر الذى يهيمن عليه ، وضرورة المصير الذى يتهدده ، إن لم يكن يشعر فى قرارة نفسه بالرغبة فى الحرية ، بل بالحرية ذاتها ؟ ... الواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية **Le fatalisme** هى نفسها ، كما لاحظ « قال **Jean Wahl** » ، تفترض إلى حد ما فكرة الحرية[٢] .

٨ — ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن كلمة « الضرورة » قد تكون أعم من كلمة « القدر » ، فإن القائلين بالضرورة إما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية **Déterminisme** أو من أصحاب مذهب القضاء والقدر أو الجبرية **Fatalisme** [٣] والفارق بين المذهبين أن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هى التى تحقق إرادتها الخاصة ، بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنسانى محدد بما سبقه من أحداث ، وما تقدمه من أفعال ، فسيولوجية كانت أم سيكولوجية .

وإذا راعينا هذه التفرقة فقد يكون من الممكن أن ننسب إلى اسبينوزا فلسفة واحدية تقول « بجبرية » منطقية ، بينما يصح أن ننسب إلى ليبنتس فلسفة تعددية تقول بحتمية أخلاقية[٤] .

يقول اسبينوزا فى الكتاب الثانى من مؤلفه المسمى بالأخلاق : « إن النفس لا تنطوى على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى

---

(١) A. Fouillée : **"Histoire de la Philosophie"**, Paris, Delagrave, nouvelle édition, pp. 149 – 150.

(٢) Jean Wahl : **"Traité de Métaphysique"**, p. 528.

(٣) يستعمل البعض كلمة « جبرية » ترجمة للفظ **déterminisme** ، ولكننا آثرنا هنا أن نستعمل كلمة « حتمية » للدلالة على هذه الحقيقة وهى أن « معرفتنا لجميع الشروط التى تعين ظهور لظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتما » (انظر مقدمة الدكتور يوسف مراد للترجمة العربية لكتاب « مدخل إلى دراسة الطب التجريبى » لكلودبر نار ، ١٩٤٤ ، ص « ف ») .

(٤) cf, Janet & Séailles : **"Histoire de le Philosophie"**, p. 350.

علة هى أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية »[١] . فكل ما يحدث فى الوجود يرجع فى نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التى تحقق كل شىء بضرورة أزلية وكمال أسمى[٢] .

وبعبارة أخرى يقول اسبينوزا إن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وإن كان كل شىء يصدر عنه وفقاً لما فى طبيعته من ضرورة . فما يحدث فى الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية . بيد أن اسبينوزا يقول فى موضع آخر إن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذى يعمل وفقاً لنصائح العقل ، فلا يكون سلوكه ناجماً عن الخوف من الموت ، بل يكون مبعثه الرغبة فى الخير رغبة مباشرة[٣] » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يقول أيضاً بنوع من الجبرية الخلقية ما دام يؤمن بوجود بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل .

والواقع أننا نجد عند اسبينوزا ، ومن بعده عند هيجل ، أصداء هامة لنظرية الرواقيين فى الحرية ، لأن كلا من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثمة هوية **identité** بين الحرية وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل .

ولسنا نريد أن نتتبع بانتظام سائر المذاهب الفلسفية التى قالت بالضرورة فى العصر الحديث ، ولكن حسبنا أن نشير إلى كل من هوبز فى القرن السابع عشر ، وهيوم فى القرن الثامن عشر ، واستيوارت مل وتين **M. Taine** وهوبرت سبنسر فى القرن التاسع عشر . أما هوبز فإنه يعرف الإرادة بأنها أقوى رغبة ، بمعنى أنها تلك الرغبة التى تتغلب على غيرها من الرغبات فتؤدى إلى الفعل . وتبعاً لذلك فإن هوبز يقول إن ما نسميه بالحرية الأخلاقية ، أعنى تلك القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له . وهكذا ينتهى هوبز إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة ، أى أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر .

---

(١) Spinoza : "**Ethique**", II., prop. 48.

(٢) **Ibid.**, première partie, prop. XXXVI, Appendice.

(٣) **Ibid.**, VI prop. LXVII.

أما عند هيوم فإن الضرورة تتحكم فى الأفعال الانسانية ، كما تتحكم فى الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراداً **uniformity** فى سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا .

حقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة وأهواء عابرة لا سبيل إلى تحديدها ، ولكن ثمة ضرباً من الاتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التى تتحكم فى أفعالنا . وعلى الرغم من أننا نتوهم فى أنفسنا أننا أحرار فعلا ، فإن المتأمل فى سلوكنا قد يستطيع أن يتنبأ بأفعالنا ، مستخلصاً نوع أرجاعنا وفقاً لمعرفته ببواعثنا وطباعنا(١) . وإذن فإن هيوم لا يؤمن بوجود إرادة حرة ، بل هو يعتقد أنه إذا وجدت بواعث معينةفلا بد أن تستتبعها بالضرورة أفعال معينة . فليس فى النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ، ولا مجال للحديث بالتالى عن جوهر مريد أو عن علة محددة . وهذا بعينه هو الرأى الذى ذهب إليه ستيورات مل ، على الرغم من أنه قد دافع عن الحرية فى المجال العملى دفاعاً مجيداً : فمن ناحية نجد أن مل قد أنكر وجود « الفعل الحر » بالمعنى الميتافيزيقى للكلمة ، ومن ناحية أخرى نجد أنه قد انتصر للحرية فى المجال الاجتماعى والسياسى .

وهذه ظاهرة لا نعدم لها مثيلا عند غيره من المفكرين ، إذ نجد أن فولتير مثلا قد دافع عن الحرية دفاعاً مجيدا فى المجال العملى ، دون أن يؤمن بالحرية فى المجال النظرى ، أى من الناحية الميتافيزيقية . حقا إن فولتير قد ذهب حينا إلى أنَّ ثمة حرية ، متصوراً هذه الحرية على أنها محدودة ومتغيرة ، وأن أعلى صورها هى تلك الطاعة الضرورية لقوانين العقل وأنظمته(٢) ، ولكننا لا نجد عند فولتير دفاعاً حقيقياً عن حرية الإرادة ، على الرغم من أنه كثيراً ما يقول إن الحرية هى من الحياة الإنسانية بمنزلة الصحة العقلية . ونحن نرى فولتير مع ذلك يقرر فى موضع آخر أنه مهما يكُنْ المذهب الذى نعتنقه ، فإننا نعمل دائما كما لو كنا أحراراً ، والحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة بقدر ما هى مبدأ ضرورى للفعل أو مصادرة **Postulat** هامة من مصادرات الحياة العملية : « إننا

---

(١) D. Hume : **"A Treatise on Human Nature"**, London, vol II. p. 121.

(٢) Voltaire : **"Pensées sur le gouvernement"**, VII,, Oeuvres, Poeuchot, XXXIX 425.

عجلات فى آلة كبرى ، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة ، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة فى تلك الآلة .» ويعود فولتير مرة أخرى يقرر أن من الممكن اعتبار أفعالنا حرة ، وأما إرادتنا فإنها لا يمكن أن تعد حرة على الإطلاق . وأخيراً نراه يدنو من الجبرية المطلقة فيقول إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف يحدث قد يكون من الممكن ألا يحدث . ومعنى هذا فى نظر فولتير أن الرأى المعارض لمذهب الضرورة هو رأى مجاف للصواب ، إن لم يكن رأيا محالا غير معقول . وهكذا ينتهى فولتير إلى القول بأن الحرية ليست سوى معلول معروف لعلة مجهولة . وآية ذلك أن فولتير نفسه يشعر بأنه مجبر على أن يكتب ما يكتب ، مع علمه فى الوقت نفسه بأن القاضى الذى سيدينه مجبر هو الآخر على أن يدينه !(١) .

أما عند تين **Taine** فإن مذهب الضرورة يتمثل فى صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالنظرية الهندسية **Un théorème** ؛ ولهذا يقول تين « إن الفضيلة والرذيلة هى مجرد منتجات **Produits** ، مثلها كمثل الزّاج **Vitriol** والسكر » . فالإنسان إذن خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية ينبغى تحليلها حتى نتوصل إلى فهم طبيعته . وتين يؤمن بأنه من الممكن أن نكون جبريين مع ليبنتس دون أن ننكر من أجل هذا مسئولية الإنسان ، بمعنى أننا نظل نعتقد بأن الخيِّر جدير بالمدح والاحترام والثواب ، والشرير لا يستحق إلا اللوم والاحتقار والعقاب . وقد وقف تين بحثا بأكمله على نظريته فى الضرورة الشاملة **Nécessitarisme** ، محاولا أن يفسر حريتنا على أساس فكرته عن الحتمية . وهنا نراه يقول إن الميول والحوافز التى تحرك الإرادة إلى الفعل إنما هى ميولنا وحوافزنا نحن ، فحينما نعمل وفقا لها ، فنحن إنما نعمل بقوتنا الخاصة ، وتلقائيتنا الذاتية ، وحريتنا التامة ، ومسئوليتنا الكاملة . وهذا معناه أنه لما كانت الضرورة باطنة فينا ، فكأننا أحرار فى الحقيقة . وردنا على هذا أننا لا يمكن أن نضفى صفة الحرية على كل ما هو تلقائى ، وإلا لكان نومى العميق الذى فيه تستسلم كل قواى للنعاس ، بدون أدنى مقاومة ، نوماً حراً مسئولا ! وعلى كل حال فإن مذهب تين يعبر عن حتمية سيكلوجية لا تخلو من نزعة هندسية مستمدة من اسبينوزا ، مما يقرب فلسفته من المذاهب الجبرية القائلة

---

(١) cf. J. Wahl : **"Traité de Métaphysique"** p. 232

بالقضاء والقدر ، فضلا عما يظهر فيها من نزعة طبيعية صرفة(١) .

أما عند هربرت اسبنسر فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية : فمن جهة نرى أن سبنسر يطرح القول بحرية الإرادة ، لأنه لا يسلم بأن فى وسعنا أن نخرج على العلية الكونية الشاملة ، ولكننا نراه يقرر من جهة أخرى أن لدينا شعوراً بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم فى شىء . بيد أن سبنسر يضيف إلى ذلك أن رغباتنا وأهواءنا هى فى مجرى التجربة ذاتها بمثابة الأدوات أو الوسائط التى تتخذها الطبيعة لتحقيق مقاصدها فينا وبنا . و « إذا ما عنينا بالحرية أننا نعمل كما نحب ، فإن من المؤكد أننا أحرار ، لأننا نعمل دائما كما نحب ؛ ولكن الواقع أننا لا نملك أن نعمل أى شىء آخر ، لأننا لا نستطيع أن نحب كما نحب ! »(٢) . فالطبيعة إذن هى التى تحدد لنا ما نحب ، وهى بهذا تعين لنا نوع السلوك الذى ينبغى أن نتخذه ، وتفرض علينا نفس العمل الذى يجب أن نحققه . وهكذا يخلص سبنسر إلى أن مجرى حياتنا الذهنية لا يتعارض فى شىء مع سلسلة العلل التى يقع تحت تأثيرها جهازنا العصبى ، وبالتالى كياننا العضوى ، بل نحن مجبرون على السير فى الطريق الذى رسمته لنا الطبيعة .

٩ — أما عند فيلسوف مثل شوبنهور ، فإن الضرورة لا يمكن أن تكون طبيعية ، لأن من العبث أن نبحث فى الطبيعة نفسها عن أسس الحرية أو الضرورة . يقول شوبنهور إن الحرية ذات طابع ميتافيزيقى ، لأنها مستحيلة فى نطاق العالم الطبيعى ، كما أثبت كانت . ولكنه لا ينسب الحرية إلى أفعالنا ، بل إلى خلقنا أو طباعنا **Caractère** فيقول إن خلق كل منا هو فعله الحر : « إن كلا منا إنما هو من هو ، لأنه قد أراد ذلك مرة واحدة وإلى الأبد » . أما الإرادة فهى عند شوبنهور مبدأ أوّلى يكون جوهر الفرد ، ويتمثل فى كل فرد ، ولكنها مستقلة عن كل معرفة ، من حيث أنها سابقة على كل معرفة . والإرادة لا تستمد من

---

(١) cf. A. Fouillée : "**La Liberté et le Déterminisme.**" 7 éd., Paris Alcan, VI.

– Hommay : "L'idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine.", in "**Revue Philosophique**" 1889, XXIV.

(٢) H. Spencer : "**Principles of Psychology**", vol II. quoted by W. Hocking : "**Science, Value and Religion**", 1942. p. 200

المعرفة إلا البواعث التي تتطور على أساسها وتصبح شيئا محسوساً ؛ وأما فى ذاتها فإنها ثابتة غير متغيرة ، نظراً لأنها تقع خارج الزمان . وإذن فإن الحرية التى يدعو إليها شوبنهور إنما تنحصر فى الوجود **L'etre** لا فى الفعل : **Action** (١) .

من هذا نرى أن نظرية شوبنهور فى الحرية متأثرة إلى حد كبير بنظرية كَانْت . ولكن بينما ينسب كَانْت إلى الإرادة القدرة على التغير بالتربية أو بالتزام بعض القواعد والوصايا ، نجد أن شوبنهور يطرح كل قدرة على التغير ، لأنه ينسب إلى الحرية طابعا مطلقاً بمقتضاه تكون كل إرادة قد كونت نفسها مرة واحدة وإلى الأبد . وهكذا يظل كل منا مرتبطا بخلقه الأصلى ، أسيرا لطبعه الخاص ، دون أن يتمكن من الخروج عليه أو التحرر منه ؛ بل دون أن يملك تغييره تغييراً أساسياً شاملا . « إن فى استطاعتنا (كما يقول شوبنهور) أن نبين للرجل الأنانى أنه لو تخلى عن مصلحة صغيرة عاجلة ، فقد يستطيع أن يحصل على مصلحة أكبر آجلة ، وفى استطاعتنا كذلك أن نبين للرجل الشرير أنه إذا أراد أن يلحق بالآخرين أذى أكبر ، فقد يلزمه أن يتحمل ألما أقسى وأمضى ، ولكن ليس فى استطاعتنا كذلك بأى حال أن ندحض الأنانية فى ذاتها والشر فى ذاته ، كما أنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نثبت للقط أنه يخطئ إذ يهوى الفئران ! »(٢) وهكذا نرى أن فعل المجرم — فى نظر شوبنهور — لا يفسر إلا تفسيرا ظاهريا سطحيا ، حينما يقتصر على الرجوع إلى أفعاله السابقة ، أو إلى البيئة التى عاش فيها ، أو إلى التربية التى تلقاها . وأما إذا أردنا أن نفسره تفسيراً حقيقيا مُقنعا ، فإن علينا أن نرجع إلى ذلك الفعل الأوحد الذى بمقتضاه اختار المجرم خلقه المعقول **caractère intelligible** .

ولكن أليس معنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يعمل ما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يريد كما يريد ؟ الواقع أن هذه النظرية تفترض أن خلق الإنسان غير قابل للتغير ، كأن ثمة ضرورة باطنة قد فُرِضَتْ علينا إلى الأبد ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن

---

(١) cf. A. Schopenhauer : "**Traité du Libre Arbitre**" trad. Franç., vol., (G. Baillière.)

(٢) A. Schopenhauer : "**Fondement de la Morale**" **trad.** franç. (Burdeau) F. Alcan. p. 172.

نعمل على تغييرها أو التعديل منها . ولكن ألا يحدث أحيانا أن نرى الرجل الأنانى يتنكر لأنانيته ، مقدماً على تضحية شاقة ما كان له بها عهد ؟ ألا يحدث أحياناً أن يتخلى الجبان عن جبنه لكى يواجه الموت فى شجاعة نادرة ، مؤثراً الموت على حياة الذلة والهوان ؟ قد يقال إن مثل هذه التغيرات المفاجئة نادرة الوقوع ، ولكن إذا صح أنها مما يمكن حدوثه ، فقد استحال أن يكون الخلق ثابتاً مطلقا ، كما يزعم شوبنهور . وفضلا عن ذلك ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عما إذا كان شوبنهور نفسه قد التقى فعلا بأناس خلقهم هو من الثبات بحيث يمكن اعتبارهم أنانيين أنانية مطلقة ، من أول حياتهم إلى آخرها . أليس الأدنى إلى الصواب أن ننظر إلى الخلق أو الطباع كشىء حى يقبل النمو والتغير والتطور ، بدلا من أن ننظر إليه كشىء جامد غير متغير ، أو كوحدة متجانسة قوامها التماسك المطلق والهوية الثابتة ؟[١] .

ولكن مهما يكن من شىء ، فقد كان لنظرية شوبنهور فى الحرية أثر لا يجحد فى إثارة مشكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة ، مما حفز الكثيرين إلى البحث فى مشكلة العلية السيكولوجية ، والاهتمام بدراسة أمراض الارادة .. إلخ .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير إلى تأثر العالم الرياضى الكبير أينشتين بنظرية شوبنهور فى الحرية ، كما يدلنا على ذلك كتابه المعروف الذى سماه « العالم أراه » . ففى هذا الكتاب يقول إينشتين إنه لا سبيل إلى الإيمان بالحرية ، على نحو ما يفهمها الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، لا تحت تأثير ضغط خارجى فحسب ، بل وفقاً لضرورة باطنة أيضاً . وهذا الاعتقاد الذى يعترف إينشتين بأنه يدين به لشوبنهور ، ليس مصدر عزم مستمر ومبعث صبر قوى أمام مصاعب الحياة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يخفف من حدة شعورنا بالمسئولية ، ذلك الشعور الذى كثيراً ما يشل نشاطنا ويحد من تلقائيتنا ، وفضلا عن ذلك فإن الإيمان بالضرورة قد يمنعنا من أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بشكل جدى مبالغ فيه ، بل قد يقودنا إلى أن ننظر إلى الحياة

---

(١) J. Payot : "L'Education de la Volonté", P.U.F. 74e éd., 1947. pp. 16 – 19

بعين ملؤها التسامح ، ورائدها حب الفكاهة humour[١] .

١٠ — أما عند نيتشه فإن فكرة الضرورة التى وجدناها عند شوبنهور سوف تأخذ صورة جديدة هى ما عبر عنه نيتشه باسم « حب المصير » amor fati . حقا إن فكرة « المصير » كانت قد ترددت عند بعض الشعراء الألمان فى القرن التاسع عشر (وبالأخص عند هيلدرلن Hölderlin) ، ولكن نيتشه هو أول من ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدى « le retour éternel » ، فجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد الخضوع السلبى للضرورة[٢] ، فحب المصير إذن يتضمن النزوع إلى تحقيق ضرب من « التكافؤ » بين إرادتنا وبين الضرورة ، ولكن قد يقال هنا إن هذا التكافؤ يعود بنا إلى نظرية الرواقيين فى ضرورة مطابقة الإرادة للقانون الشامل أو للطبيعة ، ولكن الواقع أن نيتشه لا يقول بمصير معقول ، بل المصير عنده هو اللامعقولية المحضة . — وهذه الفكرة تتردد اليوم عند ياسبرز Jaspers الذى يجعل من المصير « ضرورة وجودية » لا تنفصل عن فكرته عن الحرية ، حقاً إن ياسبرز يجعل من الحرية مرادفًا للوجود الإنسانى ، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية[١] . فالإنسان من جهة هو الموجود الذى يختار ، والذى باختياره يفصل فى وجوده الخاص ، وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شىء واحد ؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة ، والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة . إن للحرية حدوداً هى بعينها شروطها ، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة : فهنالك

---

(١) A. Einstein " **The World as I see It.** ", London, Watts & Co. 1948, p. 2.

(٢) ارجع فى هذا الصدد إلى تحليل فكرة المصير عند نيتشه ودلناى وزمل اشبنجلر فى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن « اشبنجلر » (الطبعة الأولى) ص ٥٨ — ص ٦٠ .

(٣) من المعروف أن فلسفة ياسبرز الوجودية متأثرة إلى حد ما بفلسفة كير كجارد ، ونحن نجد عند كير كجارد أن الحرية ليست اختيارا كاملا مطلقا ، بل هى متصلة اتصالا وثيقا بالضرورة ، هذا إلى أن كير كجارد يرى أن ثمة هوة بين العقل وفكرة الحرية ، لأننا لا نستطيع مطلقا أن نتعقل الفعل الحر .

(cf. Jean Wahl : " Etudes Kierkegaardiennes ", Vrin, 2e éd" **1949** , pp. 227 – 228.

الضرورة الجسمية والضرورة الطبيعية ، وضرورة المبادىء العقلية ، وهذه كلها عقبات لا بد للإرداة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها ، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية ، بيد أن ثمة ضرورة أخرى هى من الوجود الإنسانى بمثابة قانونه الباطن ، وتلك هى الضرورة التى تعبر عن طراز (أو أسلوب **style**) الوجود الإنسانى ، من حيث هو وجود خاضع للزمان ، والتردد ، والصراع ، والأزمات . فالحرية الإنسانية ليست حرية مطلقة ، بل هى حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض ، حتى تصل إلى مرحلة « الوجود الضرورى **l'étre nécessaire** » التى فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمنى عن حقيقتها الأزلية الأبدية . وهكذا يقرر ياسبرز أن ثمة « ضرورة باطنة » لا بد أن يحياها المرء حينما يشعر بأنه قد أصبح مرتبطا بأصله متماسكا مع صميم وجوده . وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفى عن تلك الضرورة الوجودية التى لا تنفصل عن حريتنا ، فالمصير هو أولا وقبل كل شيء ذلك الموقف **situation** الذى أجد نفسى مرتبطا به ومندمجاً فيه ، فلا ألبث أن أتقبله إلى أبعد حد ، ، إذ لا أعود أتصور أن يكون من الممكن أن أوجد فى عالم آخر أو أن أكون موجوداً آخر . والمصير أيضاً هو حاصل « اختياراتى » ، حينما لا يكون كل اختيار أقوم به مجرد تصميم تعسفى هو وليد ظروف عابرة ، بل حينما يجيء معبراً حقيقة عن القانون الباطن لوجودى ذاته .

وهكذا تستحيل الإرادة إلى « مصير » فلا تعود هناك عقبات أصطدم بها ، بل تصبح حريتى بمثابة المركز الذى تنبعث منه أفعالى بشكل شبه تلقائى ، نتيجة لإخلاصى المزدوج للعالم الذى أتقبله من جهة ، ولذاتى التى أخلقها بإرادتى المتوالية فى تعاقب وانسجام من جهة أخرى . فالحرية الحقيقية لا تنفصل عن شعورنا بالإخلاص **fidélité** لذواتنا ، إذ نشعر بتلك الضرورة الوجودية ، التى ترين على ذاتنا : تلك الذات التى لا يمكن أن تكون غير ما هى عليه ، فنحن هنا بإزاء ضرورة خاصة لا تمت بصلة إلى الضرورات المنطقية أو المادية أو الأخلاقية ، وتبعاً لهذا فإن يشبرز يسميها بالضرورة الوجودية[١] .

---

(١) P. Ricoeur : " **Gabriel Marcel et Karl Jaspers** ". p. 241.

ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الاختيار » هنا ، إذا كان ثمة ضرورة لا بد أن تقودنى نحو « الوجود » الذى علىَّ فى النهاية أن أكونه ؟ يجيب ياسبرز فيقول : إن الاختيار الحقيقى إنما هو ذلك الاختيار الضرورى الذى تحققه ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية **sui authentique** وهذه الضرورة الخاصة هى المعيار (الذى لا سبيل إلى التحقق منه موضوعياً) لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . والاختيار الحقيقى ليس هو ذلك الذى تكون فيه الذات بإزاء أطراف متعددة ، بل إنما توجد لأطراف **alternatives** حيث توجد ذات تتساءل عن نفسها ، بدلا من أن توجد حقا وتحيا هذا الوجود (إن صح هذا التعبير) ، أما بالنسبة لمن يشعر بصميم وجوده ، أو من يحس فعلا بأصله الوجودى ، فليس ثمة وجهات نظر ، وليس ثمة تردد ، بل كل اختيار لا بد أن ينبع تلقائيا من قرارة وجوده ، ومعنى هذا أن اختيار الحرية الوجودية لا يشبه فى شيء ذلك الاختيار الذى يتصوره العقل ، لأنه اختيار قوامه ضرورة باطنة هى التى تحرك إرادتى إلى الفعل ، ولا سبيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعانى التالية التى قد تبدو منفصلة متعارضة : « أنا أختار » ، « أنا أريد » ، « أنا ملزم » ، « أنا موجود » . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه « ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولا تصميم بدون إرادة ، ولا إرادة بغير إلزام ، ولا إلزام بغير وجود »[١] — فهل يكون معنى هذا فى نهاية الأمر أن الحرية القصوى والضرورة القصوى شيء واحد ؟ هذا ما يجيب عليه ياسبرز بالنفى ، فإن الضرورة هى نفسها مصنوعة من نسيج الحرية ، وبالتالى فإنه لا سبيل إلى إدراكها موضوعياً ، وعلى ذلك فإن كل اختيار لا يمكن أن يتحقق بدون مخاطرة أو مجازفة ، لأننى لا أعرف مطلقاً من أنا على سبيل اليقين ، وإذن فإن إخلاص المرء لذاته ينطوى دائماً على عنصر مخاطرة ، ما دام كل تصميم تتخذه لا يخلو من مجازفة ، ولا يمكن تبريره تبريراً مطلقاً . وعلى كل حال ، فإن الحرية الموجودة (على نحو ما يتصورها يسبرز) ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة . ولكن هذه الحرية محدودة لأنها تصطدم بضرورة خفية باطنة فى وجود الذات الحرة نفسها ،

---

(١) K. Jaspers : " **Philosophie** ", II., p. 139 (cité par M. Dufrenne & P. Ricoeur : " **Karl Jaspers Philosophie de l'Existence.** " 150

حقا أننى أختار الموجود الذى أريد أن أكونه ، ولكن لا يجب أن ننسى أننى أيضاً أختار الموجود الذى أنا كائنه ، أعنى ذلك الموجود الذى هو وليد أصلى « **Mon origine** » وسائر اختياراتى **mes choix** السابقة ، فهل نقول إن هذا « المصير » الذى يعارض الحرية هو نفسه من خلق الحرية ، بحيث تكون الحرية قادرة على كل شىء ، حتى على معارضة الضرورة ؟ يبدو هنا أن ياسبرز يريد أن يمضى إلى حد أبعد من هذا ، فإنه يذهب إلى أن الذات (أو الأنا) الأصلية تنطوى على شىء لا يقع تحت طائلها ، كما يظهر من كلمة « الأصل » نفسها . فالذات لم تخلق نفسها ، وحريتها هى شىء قد وُهب لها ، دون أن يكون فى وسعها أن تخلقه ، وهذا هو معنى عبارة ياسبرز « إننى لا أكف عن خلق نفسى ، ولكننى مع ذلك لست خالق وجودى » . ففى وجودى شىء ليس من خلقى ؛ وحيث أوجد حقاً ، أى حيث أوجد بأكملى ، فأنا لست مجرد ذاتى . وهكذا ينتهى ياسبرز إلى القول بأننى قد أعطيت لذاتى (إن صح هذا التعبير) لأن حريتى قد منحت لى من الخارج ، فأنا لا أوجد إلا بذلك « الآخر » **l'autre** الذى هو أصل وجودى وصميم ذاتى ؛ والذى هو منى بمثابة المبدأ المتعالى **ma transcendance** ، وليس للحرية من غاية فى النهاية سوى أن تفنى فى تلك الحقيقة المتعالية (التى تكشف عن حدود الحرية ، وعن كيانها الغامض)[١] .

١١ ــ يمكننا الآن أن نشير إلى نظرية لافل فى الحرية ، من حيث صلتها بالضرورة ، وهنا نجد أن لافل ــ مثله فى ذلك كمثل يسبرز ــ ينكر أن تكون الحرية مطلقة ، لأنه لما كانت الحرية الإنسانية مجرد مشاركة **participation** ، فإن ما فى العالم من ضرورة **nécessité** لا بد أن تكون بمثابة حدود **limites** لا تستطيع الحرية أن تعلوها . أما الذين ينكرون وجود الحرية أصلا فهم فى نظر لافل أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا مطلقة ؛ وتبعاً لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاة مبعثها أننا لا نملك قدرة لا حد لها . بيد أن هؤلاء ينسون أن حريتنا إنما تقوم على أساس من الضرورة نفسها ، لأن النشاط الإنسانى لا يمكن أن يتحقق إلا فى عالم محدود ، علينا أن

(١) Ibid. pp. 151 – 152. (cf. également P. Ricoeur : ouvr. cité "**Trancendance et Liberté**" pp. 256 – 261.)

أن نغالب عوائقه ، وأن ننتصر على ما فيه من عقبات ، فالفعل الإنسانى يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تجتهد فى أن تتغلب عليها ، ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أى معنى . حقاً إنه لا سبيل إلى استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما تتخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها فى فعلها . بيد أن الحرية الحقيقية لا تلبث أن تمضى قدماً نحو مشاركة الفعل المحض **l'Acte pur** ، فتتخلف وراء ظهرها تلك الضرورة ، كأن هذه مجرد أثر تتركه الإرادة الحرة خلفها ، أو مجرد تاريخ يروى لنا قصة نقائصها وسقطاتها(١) .

ويمضى لافل إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى موضع آخر : إن الضرورة والحرية ليستا حدين متعارضين ، بل هما حدان متماسكان يعبران عن حقيقة واحدة ، ذلك لأن العالم (فى نظر لافل) كل متماسك ، أجزاؤه لا تستطيع أن تنهض بذاتها أو أن تكتفى بنفسها ، ولكنها تتمتع باستقلال حقيقى حينما تجىء فتأخذ مكانها فى هذا الكل الشامل . ومعنى هذا أن الجزء الواحد يعانى، من حيث هو جزء ، ضغط سائر الأجزاء الأخرى ، ولكنه يشارك فى استقلال الكل حينما يعمد إلى الاتحاد به . وإذن فإن الجبرية والحرية إنما هما الوجه المادى والوجه الروحى للاستقلال الذاتى « **autonomie** » الذى يميز الكل(٢) .

أما إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظرنا الإنسانية فسنرى أن الحرية ليست مجرد اختيار **choix** ؛ لأنه ربما كانت الحرية فى أعلى صورها مجرد تعبير عن ضرورة باطنة تحقق فعلها فى سهولة ويسر ، ولكن يجب أن نحذر من الخلط بين هذه الضرورة وبين الضرورة العلية ، أو ضرورة الطبيعة ، لأننا هنا بصدد ضرورة باطنة تخلق فيها الفاعلية أسباب نشاطها ومبررات أفعالها دون أن نكتفى بتقبلها من الخارج أو الوقوع تحت تأثيرها بشكل سلبى ، وهذا الخلق الباطن لبواعث أفعالنا هو بلا شك أكمل صورة من صور

---

(١) **L. Lavelle " De l' Acte " p. 198.**

(٢) **L. Lavelle : " La Presence Totale "** Aubier, Paris, 1934, p. 225.

الفعل الحر ، فإن من المؤكد أن المرء لا يكون عبداً إلا إذا كان مضطراً لأن يعمل بمقتضى علل خارجية تقهره على الفعل . وهذا هو السبب فى أن الشر ينحصر دائماً عندنا فى خضوع الإرادة للغواية ، وهو ما نعبر عنه بقولنا إن الإرادة قد أصبحت أسيرة للطبيعة . وإذن فإن من الممكن اعتبار الاختيار بمثابة دلالة على نقص الحرية وكمالها فى الآن نفسه : فهو يدل على كمالها حينما نتصور الحرية على أنها معارضة للقسر الخارجى ، وهو يدل على نقصها حينما ننظر إلى ما فى الاختيار من تردد بين الممكنات المختلفةالتى لم يستطع بعد واحد منها أن يستأثر بالقيمة « **Valeur** » ، بيد أن الاختيار هو الشرط الضرورى لتلك الحرية الإنسانية التى لا بد أن تلزم نفسها فى نطاق العالم ، فإن حريتنا فى منتصف الطريق بين ضرورة « الأحسن » الذى تنزع إليه ، والتى لا بد أن تمحو فى الله كل ما لها من استقلال ذاتى ، وبين ضرورة « الواقع » التى لا بد لها أن تعمل على معارضتها والدفاع عن نفسها بإزائها ، حتى لا يمحى استقلالها الذاتى فى باطن الطبيعة . وإذن فإن ما يميز الحرية الإنسانية (فى نظر لافل) إنما هو أنها تبدو لنا دائماً كاختيار بين ضرورتين ، وهذا الاختيار نفسه رهن بتقبلنا أو رفضنا للقيمة التى هى سر الحرية[١] ــ بيد أن على الحرية فى النهاية أن تنزع نحو شيء يمثل قيمة مطلقة غير مشروطة ؛ وعندئذ لن يكون ثمة اختيار بين أطراف متعددة ، بل تنعدم فكرة الاختيار ، وتصبح الحرية ــ على حد تعبير لافل ــ هى القيمة الفاعلة ذاتها **La valeur agissante** .

والواقع أن الفعل الحر ليس دائماً وليد اختيار إرادى مقصود ، بل نحن نشعر أحياناً بأن علينا أن نتخطى مجال الاختيار لكى ننفذ إلى عالم الحرية بمعنى الكلمة حيث يكون الفعل الحر إنما هو ذلك الذى لا نستطيع أن نفعل سواه ، أعنى ذلك الفعل الذى يعبر تعبيراً جوهرياً عن حقيقتنا الباطنة . فالفعل الحر بهذا المعنى لا يفهم على ضوء فكرة الإمكانية **possibilité** ، بل بالأحرى على ضوء فكرة الضرورة . ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة عقلية ، بل هى ضرورة حية ، أو ضرورة وجودية .

---

(١) Lavelle : " **Traité des Valeurs** " , Paris, 1951. P. U. F., p. 428.

ولعل هذا هو السر فى أن كثيراً من الشخصيات الكبيرة العاملة (كما لاحظ وليم جيمز)(١) كانت تؤمن بالقضاء والقدر ، فكانت تربط حريتها بمصير محتوم ، ولا تتصور وجودها إلا على أساس من الضرورة ، وقد يكون فى وسعنا أن نقرب من هذه النزعة ما ذهب إليه جبريل مارسل من أن الحرية ليست مجرد اختيار ، فإن الأفعال الإرادية ليست دائماً تلك الأفعال التى نحققها بصعوبة أو التى تصطدم بعوائق باطنة يلزم التغلب عليها ، بل الفعل الإرادى حقاً إنما هو ذلك الذى يتحقق فى سهولة ويسر(٢) .

فهل يكون معنى هذا أن الحرية تختلط فى نهاية الأمر بالضرورة ؟ هذا ما يجيب عليه الفيلسوف الروسى برديف **Berdiaeff** بقوله : إن من الواجب أن نفرق بين صورتين مختلفتين من الحرية : حرية قاصرة **mineure** لامعقولة ، وحرية راشدة **majeure** معقولة . والإنسان فى نظر برديف موزع بين حرية سيئة هى تلك الحرية القاصرة التى يمكن تسميتها بالحرية الصغرى ، وبين ضرورة حسنة هى بعينها تلك الحرية الكبرى التى سميناها بالحرية الراشدة . حقاً إن الفلاسفة قد دأبوا على أن يخلطوا بين الحرية وبين الخضوع للعقل ــ أى الضرورة ــ ولكن الحرية إذا استحالت إلى مجرد خضوع للعقل أصبحت حرية سيئة . فموقف الإنسان إذن ينحصر فى اختيار واحد من أمرين : فإما حرية سيئة ، وإما ضرورة حسنة . والحرية الأولى قد تقودنا إلى الخضوع للأهواء خضوعاً أعمى ، بينما تفضى بنا الحرية الأخرى إلى الوقوع تحت نير العقل ؛ فنحن بإزاء حريتين من شأنهما فى النهاية أن تفضيا بنا إلى إنكار الحرية .

والإنسان الطبيعى ينتقل من الحرية الأولى إلى الثانية ، ثم يعود فينتقل من الثانية إلى الأولى ، دون أن يدرى أن فى كلتا الحريتين سُمًّا باطناً هو الذى يخنق الحرية فى هذه وتلك فالحرية إذن تنطوى على علة هلاكها . وليس من سبيل لإنقاذها إلا إذا كان ثمة حرية أخرى تستطيع أن توفق بين الحرية السيئة والضرورة الحسنة ، وهذه الحرية

---

(١) يخص وليم جيمز بالذكر هنا محمداً ونابليون ، لأنهما فى نظره أقوى شخصيتين آمنتا بالقدر واعتقدتا بالمصير .

(٢) CF. J. Wahl. : " **Traité de Métaphysique** ", p. 547.

الجديدة — فى نظر برديف — هى « الحرية المتعالية » التى يقدمها لنا الدين ، والتى توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة(١) .

١٢ — من كل ما تقدم يمكننا أن نحكم بأن الحرية تتأرجح بين العدم والوجود ، لأنها تنطوى فى صميم وجودها على مبدأ هام قد يكون من شأنه فى النهاية أن يقضى عليها . وهذا هو السبب فى أن فيلسوفا مثل يسبرز قد ذهب إلى أنه من المستحيل للحرية أن تتحقق تماماً أو أن تدعم وجودها على أسس قوية ثابتة . ونحن نجد عند هيجل أيضاً فكرة مماثلة ، إذ نراه يقرر أن الحرية المطلقة سلب محض ، أعنى أنها عدم وموت . فالحرية فى نظره لا يمكن أن تكون شيئا إلا بذلك الوجود الذى تصونه وتحافظ عليه ، منكرة إياه فى الآن نفسه(٢) . وهكذا ينتهى كثير من الفلاسفة إلى القول بأن فكرة الحرية ليست سوى فكرة سلبية تقوم على جدل ملتبس قوامه الإثبات والنفى ، مما يجعل من الصعوبة بمكان أن نحاول تعريف الحرية أو أن نحدد صلتها بالضرورة .

ولكن هل تعنى الحرية دائماً إنكار الضرورة ، كما توهم كثير من فلاسفة الحرية ؟ إن نظرة سطحية إلى الوقائع قد تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بور **Bohr** عن التكامل (أو التكميل) **Complémentarité** ، بمعنى إمكان تكوين « مركب » **Synthése** واحد من النظرية التموجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الإنسانى نفسه ، بقصد الوصول إلى مركب مماثل تأتلف فيه الحرية والجبرية .

حقا إن الحرية والجبرية فى الظاهر على طرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث إن إنكار الواحدة منهما لا بد أن يؤدى إلى إنكار الأخرى ، فنحن

---

(١) Ibid, pp. 545 – 546. (N. Berdiaeff : " **Dè L' Esclavage et de la Liberté de l' Homme** ".).

(١) cf Kojéve : " **Introduction à la lecture de Hegel** ", Gallimard, 1947, P. 556; (cité par J. Wahl : ouvr. cité, p. 546).

نلاحظ أولا أن الجبرية شرط أساسي لممارسة الحرية لأنه لن يكون فى وسعنا أن نتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شيء كائنا ما كان ، وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمضى حيثما شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة ، من أن يمتطى جواداً عليه أن يخشى نزواته وأن يعمل حسابا لتلقائيته .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسي لوجود الجبرية ، فإن فكرة الجبرية ليست من معطيات **données** التجربة المباشرة ، بدليل أننا لا نلتقى فى مستوى تجربتنا العادية إلا بالصدفة والإمكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد فى أن نتحكم فى الطبيعة ، ولهذا فإننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التى تتكون منها القوانين حتى نتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة ، وإذن فإننا ما كنا نكتشف قوانين العالم المادى لو أننا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران فى الحقيقة عن مظهرين متماسكين من مظاهر النشاط الإنسانى ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

إن كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا سنرى فى نهاية هذا البحث أن الحرية الإنسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ؛ وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعياً متواصلا ، فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هى عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كإنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر **libération** ، ومرحلة الحرية **liberté** . فهناك إذن نوعان من الحرية : حرية سالكة ، وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين **M. Pradines** « إرادة محررة » **volonté Libérante** ، و « إرادة حرة » **volonté libre**[١] .

---

(١) cf. M. Pradines : “ **Traité de Psychologie Générale** ” P. U. F., Paris, 1947. t. 11., p. 395.

فإذا ما رجعنا الآن إلى التاريخ التكويني للحرية ، وجدنا أن حياة الطفل تخضع فى بدايتها للجبرية التى تتحكم فى الحيوان ، لأن مبدأ اللذة هو الذى يقود سلوك الطفل ؛ حتى إذا ما تفتح ذهن الطفل يوماً لاعتبارات أخرى غير اعتبار اللذة الشخصية المباشرة ، فاستطاع أن يقول « لا » لميوله الدنيئة ، كانت هذه هى لحظة « الحرية » فى تاريخ نموه النفسى والخلقى ، على اعتبار أن الحرية هنا هى اللاحتمية أو انعدام الجبر **indeterminsme** ، فالطفل الذى كان حتى الآن مأخوذاً بسحر المحسوس ، يجد نفسه منذ تلك اللحظة قادراً على اختيار بعض القيم الروحية ؛ وهكذا نراه يتحرر تدريجياً من عبوديته الأولى عن طريق تصميماته المتعاقبة التى تجىء وليدة لاعتبارات عقلية .

وإذن فإن النشاط الإنسانى فى هذه المرحلة لا يكون حراً إلا إذا كان محرراً ؛ والعبد الحقيقى فى هذه الحالة إنما هو ذلك الذى يؤثر أن يظل رازحاً تحت نير عبوديته ! ولكن الحرية هنا ليست « حرية واصلة » (إن صح استعمال هذا التعبير الصوفى) بل هى بالأحرى « حرية سالكة » .

ولهذا فإن وظيفة الحرية فى هذه المرحلة أن تعمل على تحرير الفردية ، وهو ما يتطلب فى العادة صراعاً مستمراً وجهاداً شاقاً ضد الذات نفسها(١) .

بيد أن الصراع من أجل التحرر يفضى فى نهاية المطاف إلى حرية حقيقية ، أى إلى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلاً خالصاً . وفى هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية ، إذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق . بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر **contrainte** ، لأن العقل لا ينزع إلى شىء بقدر ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقلى .

وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى فى النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية **identité** بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة ،

---

(١) P. Foulquié : " **La Volonté, P. U. F., 1949., pp. 72 – 73**

ولكن الملاحظ أننا نظل دائماً بعيدين عن هذا المثل الأعلى (الذى هو أقصى حد للحرية) لأن حريتنا تنطوى دائماً على شىء من اللاتحدد أو اللاحتمية ؛ فليس فى استطاعتنا إذن أن نصل إلى مرحلة الحرية الكاملة ، بل لا بد لنا باستمرار من أن نعمل على تحرير ذواتنا ، دون أن يكون فى وسعنا أن نفرغ نهائياً من عملية التحرر ، ولكن الإنسان الذى يقطع شوطا فى هذا السبيل ، لا بد أن يشعر بأنه قد تحرر جزئياً وهذا الشعور نفسه هو الذى يسمح له بأن يختبر تلك الحالة النفسية التى فيها تشعر الذات المتحررة بأنها لم تعد مقيدة ، مع شعورها فى الوقت نفسه بأنها تعمل وفقاً لضرورة عقلية .

وهكذا نرى أن الحرية لا تنحصر فى مجرد الاختيار بين الأثرة وحب الغير ، بل قد تنحصر حرية الكائن العاقل فى شعوره بأن ليس فى وسعه أن يختار سوى حل واحد لتلك المشكلة الرياضية التى يجب عليه أن يحلها، ولكننا فى كلتا الحالتين نشعر بأننا أحرار ، وشعورنا بالحرية يتناسب تناسباً طردياً مع شعورنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية . بيد أن الحرية الأولى هى فى الحقيقة حرية شاقة ، مترددة ، غير واثقة من نفسها ، بينما الحرية الثانية لا تنطوى على أى جهد ، أو تردد ، أو صراع . وحياتنا النفسية ليست سوى سعى متواصل للانتقال من هذه الحرية إلى تلك .

وعلى كل حال ، فإن فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية والجبرية ، كما قد نتوهم لأول وهلة . وحتى لو سلمنا بأن الحرية مطلقة (كما يقول بعض الوجوديين من أنصار الحرية) فسيكون علينا أن نبين معنى تلك الحرية التى لا تعرف ارتباطاً ، ولا تقبل تحدداً ، ولا تعمل فى نطاق ! وعندئذ سنرى أن الحرية لا يمكن أن تتحقق على غير ما أساس ، بل لا بد لها من مجال تعمل فيه ، وأسس تقوم عليها . حقاً إن أنصار الحرية المطلقة يربطون بين الحرية واللامعقول، ولكننا سنرى (عند نقد هذه النظرية فيما بعد) أن الفعل الحر ليس فعلا تعسفياً أو واقعة لا معقولة **absurde** بل هو أولا وبالذات فعل معقول . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يخضع لجبريتين مختلفتين : جبرية العلل **causes** (من حيث هو جسم) وجبرية الأسباب المعقولة **les raisons** (من حيث هو روح) ؟ هل نقول بأن الحرية ليست سوى الخضوع لضرورة

العقل ، مع العمل على التحرر من جبرية العلل ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين يريدون أن يمحوا كل تعارض بين الحرية والجبرية ، على أساس أن كلا منهما تكمل الأخرى ، كما تكمل الروح الجسد . فالروح فى البدء خاضعة لسيطرة الجسم ، ولكنها إنما تتحرر حينما تفلت من جبرية المادة ، وتخرج على حتمية القوى الطبيعية . بيد أن الروح لا تكاد تهرب من هذه الجبرية حتى تقع فى جبرية أخرى ، وتلك هى جبريتها الخاصة ، جبرية البواعث . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تعنى انعدام كل حتمية ، بل هى تنحصر فى الاستعاضة عن جبرية بجبرية أخرى ، تحقيقاً لسيطرة العقل على المادة ، وضماناً لانتصار الروح على الجسد(١)

ولكن أليس معنى هذا أن الجبرية شاملة ، ما دامت الحرية نفسها ليست سوى ضرب آخر من الحتمية ؟ وهل يكفى لفهم الحرية أن نقول إنها جبرية البواعث ، بينما تحكم حتمية العلل شتى الموجودات الطبيعية ؟ الواقع أن القائلين بالجبر يفترضون بطريقة أولية (سلفاً) أنه لا يمكن أن يحدث فى الوجود شىء دون أن يكون ضرورياً ، ولهذا فإنهم يستنتجون أن الفعل الإرادى نفسه ليس إلا فعلا محتوما ، وإن كانت آليته غير ظاهرة . ولكن التجربة نفسها لا تكشف لنا عن هذا المبدأ الحتمى ، بل نحن هنا بإزاء تعميم لا مبرر له ، إذ نجعل من منهجنا الرياضى فى النظر إلى الأشياء مبدأ عاما نحاول أن نطبقه على كل شىء ، فنعمد إلى استعمال منطق المبادئ والنتائج فى مجال لا تصدق عليه تلك الآلية الرياضية . حقاً إن العلماء قد دأبوا على أن ينظروا إلى الطبيعة بروح عالم الفلك الذى يعرف أن للأجرام السماوية قوانين صارمة لا تقبل تحولا ولا تخلفاً ، ولكن كيف نحكم بأن القانون الذى يتحكم فى العالم قانون رياضى ، لا قانون أخلاق ؟ إنه لمن السهل أن ننظر إلى الطبيعة على أنها مجرد آلة كبيرة ، ولكن نظرة فاحصة إلى الكون قد تظهرنا على أن الطبيعة تاريخ ينطوى على محاولات وأخطاء ، ويكشف عن « دراما » أليمة قوامها الجهد المستمر نحو حياة أسمى وأفضل . وهكذا نجد أن كل من يحاول أن يتجاهل وجود الإرادة ، بدعوى أنها لا تدخل فى نطاق الرياضيات

---

(١) Foulquié : "La Volonté", p. 74.

الكونية الشاملة ، فلن يكون فى وسعه أن يفهم من حركات الطبيعة شيئاً[١] . وفضلا عن ذلك ، فإن الطبيعة ليست حقيقة غفلا لا قبل لنا بالتأثير عليها أو التحكم فيها ، بل هى واقعة ديناميكية مرنة تتشكل بطابعنا ،وتستجيب لنشاطنا . وحينما يمارس الإنسان نشاطه فى الطبيعة الخارجية ، فإنه يغير من بيئته الاجتماعية ، ويعدل فى الوقت نفسه من طبيعته الإنسانية . وليس صراع الإنسان ضد الطبيعة سوى المظهر الواقعى لتلك الحرية البشرية الفعالة التى تريد أن تستند إلى الضرورة ، لكى تحرر البشر من أسر الجبرية الطبيعية ... ومن هنا فإن العمل أو الإنتاج هو الكفيل وحده بتوطيد مملكة الإنسان فى الطبيعة ، والانتقال بنا من الضرورة إلى الحرية .

---

(١) Le Marié : "Essai sur la Personne" P.P. 107 – 108.

الفصل الثالث

من الضرورة إلى الحرية

١٣ ــ رأينا أن التعارض المزعوم بين الحرية والضرورة إنما ينطوى على فهم خاطئ لمعنى « الحرية » . والحق أن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية مطلقة ، بل هى ــ كما قلنا ــ اختيار عقلى يقوم على تقدير البواعث وفهم طبيعة المؤثرات . وإذا كان البعض قد توهم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ، ولا نظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر ــ على العكس من ذلك ــ أن هذه الأفعال أفعال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وتربط ماضى الشخصية بحاضرها ومستقبلها . وما دام فى استطاعة الإنسان ــ بوصفه كائناً ناطقاً ــ أن يتفهم حقيقة أمر تلك القوى التى تؤثر على سلوكه ، فإن فى وسعه ــ إلى حد كبير ــ التحكم فى مجرى العوامل الخارجية والداخلية التى تحدد مصيره . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية ، وتكامل القدرات الذاتية ، وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية وبيئته الخارجية على السواء .

ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة ، اللهم إلا فى ظل فهم حقيقى للمواقف البشرية ، وإدراك واع لدوافع السلوك البشرى . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تتعارض مع المحاولات العلمية التى يضطلع بها أهل الدراسات الإنسانية ، وإنما هى فى حاجة ماسة إلى كل جهد علمى مخلص قد يبذل فى سبيل الكشف عن بعض خبايا المشكلة الإنسانية . ولن يتأتى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أكانت أمراضاً نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات ، أم حروباً ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، اللهم إلا إذا نجح فى الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة[1] .

---

(١) زكريا إبراهيم : « الثقافة الاجتماعية » وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦١ ، ص ٩٩ .

ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعى ، وكأن الحرية مجرد وهم من الأوهام التى سرعان ما يقضى عليها العلم ! وذلك لأن الواقعة السيكولوجية ليست مجرد قطاع فى الطبيعة الفيزيائية ، بل هى تنطوى فى صميمها على عنصر « مبادأة » ومسئولية أخلاقية . وآية ذلك أن الغضب أو الخوف لا يحدثان فى شعورى كما تحدث أية ظاهرة جوية فى السماء ؛ وكذلك الجبن أو الشجاعة لا يتسجلان فى طبيعتى مرة واحدة وإلى الأبد على نحو ما يدخل الوزن النوعى مثلا فى تعريف الجسم الكيماوى . وإنما يتوقف علىّ — وفقاً لخبراتى الماضية ، وبيئتى الخاصة وما إلى ذلك — أن أستسلم لدواعى الإباحية والعربدة ، أو أن أسمو بنفسى إلى مستوى الشهامة والبطولة .

والفكرة الموجودة لدينا عن أنفسنا تؤثر على مستقبلنا تأثيراً عميقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نحكم على أنفسنا دون أن نغير من أنفسنا . فأنا إذا تصورت نفسى (مثلا) جباناً بطبعى ، فإننى عندئذ إنما أعمد إلى تبرير شتى أفعالى الدنيئة سلفاً ، وكأننى أمهد الطريق لنفسى من أجل ارتكاب ما أريد من الأعمال الخسيسة . وأنا حين أتصور نفسى غضوبا بطبعى ، فإننى أغلق السبيل أمامى من أجل التحكم فى أعصابى أو تملك زمام نفسى . وكأننى أستسلم منذ البداية لنزواتى ، وأبرر سلفاً شتى مظاهر خرقى واندفاعى .

وتبعا لذلك فإن كل معرفة — فى ميدان علم النفس — إنما هى منذ البداية فعل أو عمل . وهذا هو السبب فى أننى لا أستطيع أن أدرس ذاتى ، أو أن أحدد طبيعتى ، دون أن أغير ما بنفسى ، أو دون أن أدفع بمستقبلى فى هذا الاتجاه أو ذاك ، سواء أكان ذلك من أجل التنصل من المسئولية ، أم من أجل الحيلولة بينها وبين اختلاق المعاذير سلفا . ولعل هذا ما عناه هو سرل حينما قال إن علاقة الشعور بموضوعه — فى العلوم الإنسانية — ليست علاقة واقعة خارجية بواقعة أخرى خارجية مثلها ، أو علاقة حقيقة موضوعية مستقلة بحقيقة أخرى موضوعية مستقلة مثلها ، بل ربما كان القانون الأسمى الذى يحكم شتى الملاحظات فى مضمار الدراسات السيكولوجية هو أن المعرفة ليست واقعة ، بل فعلا . ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوجية لا يمكن أن تدع موضوعها كما هو ، دون أن تقربه ، أو أن تمسه ، بل هى لا بد من أن تعدله وتحور منه[1]

---

(١) cf R Garaudy : "**Perspectives de L'Homme.**", P.U.F. 1959, p. 24

ومهما يكن من شيء ، فإن الفعل الحر ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو إرادة هوجاء ، بل هو هذا الفعل الواعى المستنير الذى يصدر عن فهم ، وتدبر ، وتعقل للأمور . وكثيراً ما يكون السلوك الحر ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء . ويكيف تصرفاته مع الضرورات الخارجية . وليس يكفى أن نقول إن الحرية الصحيحة تفترض دائما ضرباً من التنظيم العقلى ، وتقوم باستمرار على فهم حقيقى لبواعث السلوك ، بل ينبغى أن نضيف إلى هذا أيضا أن الحرية الصحيحة هى حليفة التفكير الصائب والتقدير السليم . ولعل هذا ما عبر عنه جون ديوى حينما كتب يقول : « إن الطبيب أو المهندس لا يكون حراً فى أفكاره أو تصرفاته اللهم إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده . وربما كان فى وسعنا هنا أن نعثر على المفتاح الوحيد لكل حرية كائنة ما كانت » . فالصلة وثيقة بين الحرية والتفكير — كما سنرى فيما بعد — لأنه على قدر ما يفكر الإنسان يكون حظه من الحرية .

١٤ — والواقع أن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هى تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة . ولم يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الإنسان فى مستهل التاريخ الكونى مجرد ألعوبة فى أيدى القوى الطبيعية الغاشمة ، أصبح الإنسان الحديث (أو كاد) سيداً للكون كله . واليوم ، أصبحنا نرى إنسان القرن العشرين يستخدم معرفته للحتمية الكونية فى تحرير ذاته ، وصرنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الإنسان ، ويتخذون من « الضرورة الكونية » أداة لتحررهم . وليس من شك فى أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية ، وقدراته الفنية ، واختراعاته الآلية ، فأصبحنا نراه اليوم يحيل « العوائق » نفسها إلى « وسائط » بالالتجاء إلى بعض الأساليب التكنيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم معجزات تقضى على قوانين الطبيعة ، أو تلغى نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة ، من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول : إن السفينة الشراعية التي تريد أن تتفادى التيار ، تتحايل على الرياح المضادة ، فتتقدم فى اتجاه لولبى ، مستخدمة قوى الرياح من أجل السير فى اتجاه مضاد لتلك الرياح . ومن هنا فإن البحار الذى يريد أن يتقدم بسفينته ليس فى حاجة إلى معجزة حتى يُغَيِّر من اتجاه الرياح ، وإنما حسبه أن يستخدم القوانين الطبيعية بوعى وتبصر ، لكى يتسنى له أن يشق طريقه فى الاتجاه الذى يريده . ولا يمكن أن تتوافر لنا الحرية ، اللهم إلا إذا تأتى لنا أن نسيطر على أنفسنا ، وأن نتحكم فى العالم الخارجى . ومثل هذه السيادة الإنسانية لا بد من أن تجئ على أعقاب معرفة دقيقة بقوانين الطبيعة الضرورية . ولو أن العالم الطبيعى كان خالياً تماما من كل حتمية ، أو لو أنه كان مسرحاً دائماً لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكنا نحن البشر مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون ونزواته !

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعاً حراً ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قويُّهُ ضعيفه . وما دام فى المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائماً أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون دائماً أداة للتحرير والتنظيم . وربما كان الأصل فى شتى التصورات الخاطئة للحرية هو هذا الخلط المستمر بين الحرية والفوضى ، وكأن الإنسان الحر إنما هو ذلك الموجود الأخرق الذى يتصرف دون أدنى باعث على الإطلاق ! ولكننا إذا عرفنا أن الإنسان موجود تاريخى يعمل فى صميم الواقع ، وأنه يستخدم كل ما لديه من معارف فى سبيل التأثير على الطبيعة ، أمكننا أن نربط الحرية بالتفكير ، فنقول إن الإنسان حر لأن لديه القدرة على التحكم فى الطبيعة ، والسيطرة على تاريخه الخاص ، وتوجيه فعله بالاستناد إلى فكرة « الكل » أو « المجموع » ولعل هذا ما عناه هيجل حينما قال « إن الحرية هى معرفة الضرورة » .

ولكن الحرية لا تقف عند هذا الحد ، بل هى أيضاً عملية الخلق التى تقوم على تلك المعرفة . والواقع أنه إذا لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنما هى الزهرة التى يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لا قيمة لها . وقد عبر هيجل مرة

أخرى عن هذه الحقيقة حينما كتب يقول : « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هى التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها ــ على وجه التحديد ــ مناقضة لذاتها تماماً ، لأنها بمثابة تسلسل لا شعورى ، أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية أو هى بالأخرى مجرد حرية صورية محضة[١] . ولئن كان كثير من فلاسفة الحرية قد تحدثوا عن الفعل ، والاختيار ، والمشروع **projet** ، إلا أن الفعل الحر قد بقى عندهم « فعلا تعسفيا » يقوم على مجموعة من المظاهر الخارجية والأوهام الفردية ، دون علاقة مباشرة بالقوانين الدفينة الباطنة فى صميم التطور البشرى . وليس من شك فى أن كل حرية تريد أن تتحدد خارج نطاق التاريخ ، لا بد بالضرورة من أن تبقى عاجزة ، فيكون الفشل حليفها فى النهاية .

١٥ ــ وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند نظرية الماركسية فى الحرية : فإن هذه النظرية تربط الحرية بالضرورة ، وتأبى إقامة أيّة تفرقة بين الحرية الميتافيزيقية ، والحرية السياسية ، وتتصور أنه لا يمكن أن تكون ثمة حرية انعزالية على الإطلاق . وليست الحرية الحقيقية ــ فى نظر الماركسيين ــ هى ذلك الحلم الذى طالما راود البشر بأن تجىء أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هى عبارة عن معرفة تلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف المعينة . ولا تصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجى فحسب ، بل هى تصدق أيضاً على تلك القوانين التى تتحكم فى حياتنا الجسمية والعقلية على السواء . وحينما يتحدث بعض فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة فإنهم لا يعنون بهذا المصطلح سوى عملية اتخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقية بالموضوع . وتبعاً لذلك ، فإن الحرية ليست سوى القدرة على التحكم فى أنفسنا ، وفى الطبيعة الخارجية ، وهى تلك القدرة التى تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية[١] . ولا يؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهرى بين « الحرية » و « الضرورة » ، بل هم يقولون مع هيجل إن الحرية إنما

---

(١) Hegel : **"Science de la Logique"** t. 11., p. 563.

(٢) F. Engels : **"M Duhring boulverse La Science."** t.1. Bracke, 1946, P. 171.

تعنى فى صميمها الشعور بالضرورة . وهذا هو السبب فى أن مؤرخى الماركسية قد اعتادوا القول بأن « المادية الجدلية » مذهب حتمى يؤمن بالضرورة المطلقة ، فى حين أن دعاة الماركسية أنفسهم يصرون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يؤكلون أن الحرية عندهم إنما تعبر عن تلك الإمكانية التى نستطيع بمقتضاها أن نجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة . ولئن كان الإنسان — فى رأيهم — محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظهر الحقيقى للحرية البشرية على نحو ما ينبغى أن نفهمها .

ولهذا يقرر الماركسيون أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن نتصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية ، فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هى إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيِّين الحالمين الذين لا يعترفون بالعلم ، ولا يقيمون وزناً للعلاقة الوثيقة التى تجمع بين الإنسان والطبيعة .

« أما الماركسية — فيما يقول ستالين — فإنها تنظر إلى قوانين العلم ، سواء أكانت قوانين العلم الطبيعى ، أم قوانين الاقتصاد السياسى ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق فى استقلال عن إرادة الإنسان . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل إلى معرفتها ، أو أن يقوم بدراستها ، أو أن يعتمد عليها فى نشاطه العملى ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحور منها »(١) . ومعنى هذا أن الإنسان — فى رأى دعاة الماركسية — لا يحيا بمعزل عن الطبيعة أو فى استقلال عنها ، بل هو كائن طبيعى بشرى يخضع للقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ويتأثر بكل ما يترتب عليها من نتائج ضرورية حتمية . وحرية البشر إنما تتوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ، ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج . وقد نتوهم أن الحرية البشرية هى فى صميمها استقلال عن دائرة العلية ، وتخلص من سَطْوة الضرورة ، ولو لم تكن الأشياء خاضعة لقوانين ، بل لو لم تكن هناك ضرورة موضوعية فى الطبيعة والمجتمع على السواء ، لما كان فى وسعنا أن نتخذ تصميمات معينة ، أو أن نحقق أفعالا محددة ... وإذن فليس يكفى أن نقول إن

---

(١) J.Stalin : "Economic Problems of Socialism in USRR." P. 171.

الضرورة الكونية هى الشرطالأول لكل حرية بشرية ، بل لا بد لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتنا تتناسب طرديا مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة[١] .

... إن الكثيرين ليتصورون الحرية من وجهة نظر فردية صرفة ، فيقولون إنها مطلقة ، وكأنَّما هى لا بد من أن تكون كل شيء ، وإلا فإنها لن تكون شيئا على الإطلاق ! وأما دعاة الماركسية ، فإنهم يقولون إن للحرية درجات : إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدف التى يبدو فى الظاهر أنها سائدة على سطح التاريخ ، أو قد يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقة التى ليست « الصدفة » منها سوى مجردتعبير سطحى . وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لا حصر لها من المعارف المختلفة ، وبالتالى فإن هناك ما لا نهاية له من درجات المسئولية . ولكن المهم أنه ليس هناك — فى نظر الماركسية — صدفة بحتة ، كما أنه ليس ثمة « معقولية » ثابتة متحجرة ذات بداهة هندسية ، بل هناك قانون ذو اتجاه عام ، نقترب منه كثيراً أو قليلا ؛ فتتحدد درجة مسئوليتنا وفقا لمدى اقترابنا منه . ومعنى هذا أن المسئولية البشرية إنما تتجلى عبر تلك الطرق الملتوية المعقدة التى تمضى من قطب الواقع « فى ذاته » ، إلى قطب الحقيقة الموجودة « من أجلنا » .

بيد أن الماركسيين لا يؤمنون بأن المعرفة هى السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضا إنه لا بد للنشاط البشرى من العمل على تضييق دائرة الصدفة أو الاتفاق ، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التى تتحكم فى الفاعلية البشرية من جهة ، وفى الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . حقا إنه ليس فى استطاعتنا أن نقضى على الضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقضى على « الصدفة » ، وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبنا ألا ندع شيئاً نهباً للصدفة أو رهناً بالظروف ، بل لا بد لنا من أن نجعل نجاح تلك المهمة رهنا بالمعرفة العلمية الصحيحة لشتى العلل التى يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع . وليس العمل البشرى فى جوهره سوى تلك الفاعلية المستبصرة التى يحقق الإنسان عن

---

(١) M. Cornforth : " **Dialectical Materialism** " vol. III.1954, P.209.

طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاده لعناصر الصدفة أو الاتفاق . ولا يكفى أن نقيم أحكامنا هنا على العلم بالقوانين الضرورية ، بل لا بد أيضاً من أن نقيم وزناً لما تنطوى عليه الأحداث من احتمالات . والسبب فى ذلك أنه كلما زادت معرفتنا بالاحتمالات الباطنة فى الأحداث ، وكلما زادت قدرتنا على تكوين أحكام احتمال صحيحة ، زادت بالتالى قدرتنا على التحكم فى شتى العوامل التى تعمل عملها فى هذا الموقف أو ذاك ، بما فى ذلك العوامل العرضية ، وعندئذ يصبح فى وسعنا أن نوجه الموقف بأكمله نحو غاية محددة . وصفوة القول إن الضرورة لا تبقى عمياء — كما قال هيجل — اللهم إلا إذا بقيت مجهولة . ولكن ، بمجرد ما تصبح لدينا سيادة شعورية على الأحداث ، أعنى بمجرد ما نقف على قوانين الضرورة ، فإننا عندئذ نستطيع أن نوجه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً نعمل فيه حساباً لما تنطوى عليه من ضرورة وصدفة واحتمال وإمكان ... إلخ .

وليست الحرية فى نظر الماركسيين هبة فطرية أو ملكة موروثة ، بل هى ثمرة من ثمار التطور التاريخى ، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية ، وتمرده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية فى رأيهم ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هى على النقيض من العبودية أو الاسترقاق ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها ، بل هى مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينيَّة للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به . وليس من شك فى أن الإنسان الأول — كما قال إنجلز — لم يكن يتميز عن الحيوان ، فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تكن بعد قد تحققت ، وبالتالى فإن حظه من الحرية لم يكن يزيد عن حظ الحيوان منها . ولكن من المؤكد أن كل خطوة خطاها الإنسان فى سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره[1] . وإذا كان روسو قد ذهب فى كتابه « العقد الاجتماعى » إلى أن الإنسان قد ولد حراً ،

---

(١) E. Engels: **M. Duhhring boulverse La Science.**" t. 1., Bracke, P. 171.

فإن الماركسيين يقرُّون — على العكس من ذلك — أن الإنسان قد ولد مستبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية **concrete** بعيدة كل البعد عن التجريد ، فهم لا يهتمون — كالوجوديين مثلا — بوصف الوجود البشرى أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون — على وجه الخصوص — بالعمل على وضع حد لعبوديته واغترابه عن ذاته ، وتبعاً لذلك فإن للإنسان — فى رأى الماركسيين — مهمة محددة لا بد من أن يضطلع بها ، وتلك هى أن يتحرر ؛ لأنه ليس بطبيعته حراً ، أو هو على الأصح لا يتمتع بأية حرية فى البداية ومن تلقاء نفسه . ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعى ، وأن يسعى فى سبيل الوصول إلى المستوى « الإنسانى » الحق ، بكل ما لهذه الكلمة من معان ، ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفة وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تنحصر فى القيام بعملية إبداعية مستمرة ، ألا وهى عملية التحرر . ولن يتسنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعى والحرية ، اللهم إلا إذا عمل جاهداً فى سبيل « استئناس » الطبيعة و « روحنتها » ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التى تبديها الطبيعة نفسها .

ولا يقبل الماركسيون تلك التفرقة التى يقيمها الفلاسفة الميتافيزيقيون فى العادة بين مشكلة حرية الإرادة من جهة ، ومشكلة حريات الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى ، بل هم يرون أن هاتين المشكلتين تمثلان وجهين مختلفين لمسألة واحدة ، ألا وهى مسألة الصراع الإنسانى من أجل الحرية . والواقع أن اكتساب الحرية لا يمكن أن يجىء إلا ثمرة لجهاد عنيف فى سبيل التحرر من نير المظاهر المختلفة للاستغلال والاستعباد والاسترقاق ، وإذا كان الرقيق المستكين إن هو إلا عبد ذليل ، فإن الرقيق المتمرد هو إنسان حر ، حتى ولو كان لا يزال يرزح تحت وطأة القيود والسلاسل !. وإذن فإن لمفهوم « الحرية » عند الماركسيين معنى طبقياً ، لأن الحرية البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الطبقى . وحينما يقول الماركسيون إن للإنسان غاية محددة هى التحرر أو التخلص من شتى ضروب الاستعباد ، فإنهم يعنون أن علينا الآن أن نكشف للإنسان عن السبيل الذى يمكن أن يقتاده إلى الحرية الحقيقية . ومعنى هذا

أن كل هم الماركسية هو أن تعيد إلى الإنسان إنسانيته وحريته وكرامته . ولن يتسنى لنا أن نحقق هذه الغاية — فيما يقول الماركسيون — اللهم إلا إذا حاولنا أن نشعر الإنسان بحقيقة وضعه فى الوجود ، وأن نمده بالحس اللازم لإدراك الحركة التاريخية التى ينتسب إليها ، وأن نبين له طريق الإنسانية العسير الملىء بالتزامات العمل : وهو ذلك الطريق الذى لا يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنسانيةقاطبة، وكأنما هى وحدة عضوية متكاملة ، وهكذا يخلص دعاة الماركسية إلى أن « التحرر » لا يمكن أن يتحقق إلا فى إطار « العمل الاجتماعى » القائم على الجهاد المشترك ، وحينما يتيسر للبشرية القضاء على آخر أثر من آثار الاستعباد والاسترقاق (بما فى ذلك خضوع البشر لوسائلهم فى الإنتاج ، ولمنتجاتهم نفسها) ، فسيكون فى وسع الإنسان عندئذ أن يحقق تلك الوثبة الهائلة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية[١] .

١٦ — ولو كان لنا أن نحكم على هذه النظرية الماركسية فى الانتقال من الضرورة إلى الحرية ، لكان علينا أولا وقبل كل شيء أن نشير إلى الطابع الاجتماعى الذى تفسر به الحرية فى نظر دعاة المادية الجدلية ، فالماركسيون يرفضون كل فهم فردى للحرية ، وهم يقرون منذ البداية أنه ليس ثمة موضع للفصل بين الحرية السياسية والحرية الميتافيزيقية ، ما دام بيت القصيد — بالنسبة إلى الإنسان — هو أن نحرره من العبودية ، لا من الحتمية ، وإذا كان بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « تجربة الحرية » أو عن « الشعور بالحرية » ، فإن الماركسيين يصرون على القول بأن الحرية ليست تجربة باطنية ، أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتيا يخص « الأنا » على حدة ، بل هى تجربة اجتماعية ، أو حركة تاريخية ، أو مشكلة عينية تهم الإنسان فى علاقته بالعالم والآخرين ، فليست « الحرية » — فى نظر الماركسيين — معجزة ، أو بداية مطلقة ، أو خلقاً من العدم — كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين — بل هى حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية فى صنع التاريخ .

وربما كان من بعض أفضال الماركسيين على الفكر الفلسفى الحديث أنهم قد لفتوا

---

(١) **E. Engeles : " Socialisme Scientifique et Socialisme Utopique. "; Ch. III.**

الأنظار إلى ضرورة ربط النظر بالعمل ، فبينوا لنا أن حل المشكلات النظرية لا يكون ممكناً إلا بطريقة عملية ، أعنى عن طريق التغيير الواقعى للنظام الاجتماعى الذى أوجد العبودية والاستغلال والاسترقاق ، وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف لا تنحصر فى تحرير الإنسان من « الحتمية » — كما وقع فى ظن فلاسفة الحرية من أمثال لكييه Lequier وبرجسون — وإنما هى تنحصر فى تحريره من « العبودية » وإذا كان برجسون قد توهم أن الفعل الحر هو مجرد ناتج آلى لبعض الحالات الباطنية ، أو هو مجرد نشاط خارجى يصدر عن الذات كما تنفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة ، فإن بعض الماركسيين المعاصرين قد وجدوا فى هذه النظرية الصورية الخالصة (التى لا تعير أى اهتمام للمضمون الحقيقى للفعل) مجرد فهم خاطىء للحرية ، وكأن الحرية عند برجسون لا تخرج عن كونها « شيئاً » أو نتيجة تترتب على بعض الأحداث السابقة ، ولسنا نريد أن نناقش فهم برجسون للحرية فى هذا الموضع ، فذلك ما سنعود إليه فى فصل تال عند الحديث عن الحتمية السيكولوجية ، وإنما حسبنا أن نقول إن جماعة الماركسيين المعاصرين قد أخذوا على نظرية برجسون فى الحرية أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة ، والشخص الذى يحققه من جهة أخرى ، ولا شك أن برجسون حينما قال إن حظنا من الحرية يزيد بقدر ما نزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا ، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه فى الحاضر ، فإنه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات ، وأما فى نظر الماركسيين فإن الدعوة إلى الحرية لا تعنى أن نطالب الناس بأن يظلوا على ما هم عليه ، أو بأن يستسلموا لماضيهم وحاضرهم ، وإنما هى تعنى أن نهيب بهم العمل على تغيير العالم ، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية ، ولعل هذا ما عناه الكاتب الماركسى الفرنسى جورج بوليتزر حينما كتب يقول : « إن برجسون يتوهم أن العبد يزداد حرية كلما ازداد عبودية ، أعنى بقدر ما يكون خضوعه باطنياً عميقاً ، فالأسير فى نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسره ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادى يقبل لنفسه الأسر عن طواعية واختيار . ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادى بالثورة والتمرد ، بل حينما ننادى بالخضوع والاستكانة . ولن تسود الحرية — فى زعم برجسون — اللهم إلى حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد »(١) .

---

(١) **G. Politze: "Le Bergsonisme; fin d'une parade philosophique" Paris, Editions du Seuil ' 1949, p. H.**

بيد أن الماركسيين حين يضعون « الحرية » فى مقابل « العبودية » ، فإنهم يتناسون أن الأصل فى مشكلة الحرية إنما هو تساؤل الإنسان عن علاقته بالطبيعة ورغبته فى التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكونى ، وإذا كان كثير من الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن الأصل فى الحرية هو شعورنا التلقائى بما لدينا من حرية فذلك لأنهم قد لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل فى الكون موجوداً فريدا فى نوعه، أو مخلوقا مستقلا قائماً على حدة ، وكأنه يمثل « مملكة صغرى فى داخل المملكة الكبرى » . حقاً إن قوانين العالم تحكمه ، ولكنه قدير مع ذلك على إضافة ضروب من « الجدة المطلقة » إلى هذا العالم ، عن طريق ما يبدع من أفعال ، وما يحقق من أحداث ، وما يحدث من تغيرات ... إلخ . فليس بدعاً إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية الكونية ، وليس بدعاً أيضاً أن يكون تساؤل الميتافيزيقيين عن الحرية قد تمثل على صورة قياس الإحراج المعروف : « أجبر أم اختيار ؟ » . وسنرى فيما بعد أن برجسون لم يجانب الصواب حينما فسر الحرية على أنها إبداع وابتكار ما دامت الحتمية هى مجرد إعادة أو تكرار . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة الإنسان على الابتكار هى المظهر الأول للحرية البشرية ؟ فلماذا يأبى فلاسفة الماركسية إلا أن يضعوا الحرية فى مقابل العبودية ، فى حين أن نشاط الإنسان الحر لم يتحدد منذ البداية إلا فى علاقته بالعالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته على الموضوع » ؟ أليس فى وسعى أن أقول : « إننى حر » لأنَّ لدى من القدرة ما أستطيع معه أن انتزع نفسى من « الموضوع » وأن أعلق حكمى عليه ، وأن أنكره ؟ وماذا عسى أن يكون معنى حريتى ، إن لم يكن هو أولا وقبل كل شىء مقدرتى على أن أقول : « لا » ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن « الحرية » إنما تبدأ عندنا من « الكوجيتو » أو الفكر نفسه ؟

١٧ — إن الماركسيين ليحملون بشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها من « الكوجيتو » ولكن « فلسفة الحرية » هى أولا وقبل كل شىء « فلسفة الذاتية » . وإذا كان الشك الديكارتى هو الأصل فى كل فلسفة ذاتية ، فذلك لأنه يمثل أعمق تجربة من تجارب الحرية . وآية ذلك أن الشك الديكارتى مظهر من مظاهر تلك الحرية الذاتية التى لا تريد أن تستسلم للموضوع ، بل تريد أن تعلق حكمها عليه ؛ فهى تواجه العالم

بكلمة « لا » ، وكأنما هى تريد أن تسيطر عليه عن طريق هذه الفاعلية السلبية التى تتجلى فى فعل « الرفض » . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حينما كتب يقول : « إن الشك هو أعمق تعبير عن حرية الفكر ، أو هو — على حد عبارة القديس أو غسطين — الحرية بعينها »[١] وعلى حين أن واحداً من فلاسفة الماركسية المعاصرين قد ذهب إلى أنه لا معنى للحديث عن « حرية الفكر » ، فإن الفكر لا يمكن أن يكون حراً فى عالم ليس بحر ، نجد أن بعض خصوم الماركسية يؤكدون أن الحرية الفكرية هى أعلى صورة من صور الحرية ، وأن القدرة على « الرفض » هى أعمق معنى من معانى الحرية . وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول إن العبد الحقيقى إنما هو ذلك الإنسانى الذى لا يرى قيوده ، أو هو على الأصح ذلك المخلوق الذليل الذى لا يفكر فى عبوديته !

وعلى الرغم من أن الماركسيين قد رفضوا كل « حرية روحية » بدعوى أنه ليس ثمة حياة باطنية ، إلا أن تجربة باطنية تنكشف فيها « الحرية » للذات وتلك هى تجربة « الشك » . والواقع أن الإنسان لا يؤمن بالحرية ، اللهم إلا على قدر ما يمارسها ، وهو لا يمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجى بما لديه من قدرة على الرفض أو النفى أو الإنكار . وهذا هو السبب فى تأكيد هيجل لقدرة الإنسان على (السلب) **Négativité** . ولكن الحرية فى حاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة على « السلب » ، فهى ترتد إلى ذاتها فى بعض الأحيان ، لكى تواجه ما فى باطنها من عادات متصلبة ، وأنماط سلوكية متحجرة .. إلخ . ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة التى تحاول فيها الذات إنكار ماضيها ، أو التحرر من بعض رواسبه العميقة المتراكمة ، إنما هى مظهر من مظاهر تلك الحرية الباطنية التى لا يعيرها الماركسيون أدنى اهتمام . ولئن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنية ليست مستقلة عن العالم الخارجى ، طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إلا أنهم قد جانبوا

---

(١) Jean La Croix : **"Marxisme, Existentialisme, Personnalisme." Paris, P.U.R. 1951, P. 86,**

الصواب بلا ريب حينما أغفلوا ذلك الخصم الباطنى الذى ينخر فى أعماق الذات كما تنخر الدودة فى باطن الثمرة ، ألا وهو « العادة » أو « الطبيعة الثانية » . حينما قال نيتشه إنه لا بد للإنسان من أن يحذو حذو الثعبان الذى يغير جلده حيناً بعد آخر ، فإنه كان يعنى أنه لا بد للموجود البشرى من أن يتنكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لا يصبح عبداً لذاته ، أو حتى لا يقع فريسة سهلة بين براثن ماضيه الشخصى !

والواقع أن حياتنا البشرية إنما هى فى صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية : فإننا لا نكف عن التحرر من ضرورات كثيرة ترين علينا كل يوم ، وتلك هى الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية .. إلخ . وإذا كان البعض قد توهم أن مشكلة الحرية إنما هى مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه المشكلة لا تثار إلا فى صميم الحياة اليومية العادية . وليس من شأن الصراع العنيف الذى تقوم به الذات من أجل بلوغ مستوى الحياة الروحية ، أن يتحقق فى أبراج باطنية نائية ، وكأن على الذات أن تعتصم ببعض الكهوف الذاتية العميقة ، حتى تبلغ مرتبة التحرر ، وإنما المشاهد أن الحرية الواقعية هى على اتصال مباشر بالحياة العينية ، أو هى فى مساومات مستمرة مع الواقع الحى ، من أجل تحقيق عملية « اختيار الذات » التى لا بد من أن تتجدد دائماً أبدا وباستمرار . وحينما يتحدث الفيلسوف عن « الحرية » فهو لا يعنى سوى تلك العملية المستمرة التى تقوم بها « الذات » حينما تصارع نفسها ، والعالم الخارجى ، من أجل بلوغ مرتبة الحياة الروحية . ولا بد لنا من أن نفهم هذا الصراع على أنه مخاطرة غير مضمونة سلفا : لأنه ليس فى عملية التحرر شىء يُكْسَب دون أن يكون فى الإمكان فقدانه من بعد ، كما أنه ليس ثمة شىء يُخْسَر دون أن يكون فى الإمكان استرداده أو كسبه من بعد . ولئن كان الإنسان مضطرا دائما إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات ، إلا أن عليه دائما أن يعطى الأحداث دلالاتها ، وأن يحيل الضرورات نفسها إلى وسائط للحرية . وبيت القصيد فى الحياة الإنسانية أن التحرر لا يمكن أن يكون مغنما نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومى يحتم علينا أن نعبئ كل قوانا فى سبيل العمل على الظفر به حيناً بعد آخر ...

حقا إنه حينما تضعف فى نفوسنا معانى الذاتية والفاعلية والمبادأة ، فإننا قد نؤثر « الأمن » أو « الطمأنينة » على « الحرية » أو « اختيار الذات » ، حتى لقد ينتهى بنا

الأمر أحياناً إلى التضحية بالحرية فى سبيل السعادة ؛ ولكننا سرعان ما تتحقق من أن أية طمأنينة رخيصة نبتاعها على حساب حريتنا ، لن تكون إلا صورة أخرى من صور العبودية . ومهما كان من أمر العوائق الكثيرة التى لا بد للحرية من أن تصطدم بها فى طريقها إلى تحقيق ذاتها فإن من المؤكد أن هذه العوائق أحب إلى نفسها من أية سعادة تفرض عليها فرضا ، لأن السعادة إذا جاءت منحة — لا كسباً — فإنها تفقد الجانب الأكبر من قيمتها ! وليس إيمان الذات بالحرية بمثابة تقرير لواقعة ماثلة ، أو إثبات لوجود شيء ، بل هو تأكيد لمهمة لا بد من العمل على تحقيقها . ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة فى المستقبل ، وتفاؤل بقدرة الذات على حل متناقضات حياتها ، ومواجهة شتى عوائقها . ولئن كانت معركة الحرية لا تعرف نهاية ، إلا أنها معركة إنسانية تكمن من ورائها الثقة فى المستقبل . وليس البشر مجرد ورثة يحملون أثقال ماضيهم وينوءون بتركة أسلافهم ، بل هم أيضا بذور المستقبل . وما أصدق أراجون **Aragon** حين يقول إنه : « ليس ثمة مجرم هو من الحلكة أو السواد بحيث إننا لا نستطيع أن نعثر لديه على بعض الأنوار الخفية أو الكامنة ، كما أنه ليس ثمة مصير قد تحدد سلفاً بحيث لا يكون لدينا أدنى أمل فى أن نرى بعض المتناقضات تثور فى داخل معطياته ذاتها ... »[١] .

---

(١) cf. Garaudy: **"Perspectives de l' Homme"**, P. U. F. 1959., P. 340.

البـاب الثـانى

ضروب الحتمية المختلفة

الفصل الرابع

الحتمية العلمية

١٨ ــ الحتمية هي المذهب الذى يعتقد بأن كل ما يقع فى الكون من أحداث ، بما فى ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية نتيجة ضرورية تترتب على ماسبق من الأحداث . فالعالم فى نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة ، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله ، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة . ومعنى هذا أن العالم دائرة مقفلة يتصل بعضها ببعض اتصالًا علمياً بحتاً ، بحيث أن فى استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقينياً مطلقاً . وهذا هو ما عناه لابلاس بعبارته المشهورة : « إن فى وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضى وعلة للمستقبل . فالعقل الذى يستطيع أن يعرف فى لحظة معينة كل القوى السارية فى الطبيعة ، وأوضاع الكائنات الموجودة فيها بعضها بالنسبة إلى بعض ، إذ بلغ من السعة حداً يستطيع معه أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل ، فلا بد أن يضم فى صيغة واحدة شاملة حركة أكبر الأجسام فى الكون وحركة أصغر ذرة فيه ؛ وعندئذ لن يكون شيئا مجهولا بالنسبة إليه ، بل سيكون المستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضى سواء بسواء(١) » فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ « **prévisibilité** » بالأحداث الكونية ، نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية . ونحن نستعمل فى الفلسفة كلمة الحتمية كمرادف للضرورة الموضوعية ، وأما فى العلم فإن الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلة للعالم الطبيعى بالاستناد إلى الحالة الحاضرة(٢) .

---

(١) Laplace : “ **Essai sur le calcul des probabilités** ”.

(٢) cf. Lalande : “ **Vocabulaire Technique et Critique** ” **de la Philosophie, 5e.** éd., 1947., Art.. “ **Déterminisme.** pp. 212 – 213.

ولكن ما هو الأصل فى فكرة الحتمية ؟ أهى وليدة التجربة ذاتها ، أم هى مجرد فرض عقلى أو مصادرة عقلية ؟ هنا يقول بوانكاريه إن علم الفلك هو الذى علَّم الإنسان أن ثمة قوانين[١] . فالأصل فى نشأة المبدأ الحتمى (أو الحتميــة **déterminisme**) هو ملاحظتنا لسير الكواكب وحركات الأجرام السماوية ، والواقع أن القدرة على التنبؤ بأوضاع الكواكب وحركاتها فى المستقبل هى فى علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب فى اللحظة الحاضرة ، وهذا ما أيدته تجارب العالم الفرنسى ليفرييه **Leverrier** الذى استطاع أن يكشف عن وجود الكوكب نبتون بملاحظته لبعض الاضطرابات فى مسار الكوكب أورانوس . بيد أن العلماء لم يلبثوا أن عمموا تلك الحتمية التى شاهدوها فى نطاق الميكانيكا السماوية ، فطبقوا العلية الميكانيكية على العالم الطبيعى كله ، ثم على الظواهر الحية ، وأخيراً على الإنسان نفسه . وهكذا انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة .

ولكن تقدم العلم فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمى ، إذ جاء النجاح الذى أحرزتـه الميكانيكـا التموجيـة **mécanique ondulatoire** بمثابة ضربة قاضية على الفزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء منصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبرى **l'infiniment grand** أخذوا يتجهـون إلى دراسة ظواهـر الكون الصغرى **l'infiniment petit** فجاءت نتائج بحوثهم معـارضة لمبـدأ الحتميـة ، بخلاف الحال عند العلماء المتأثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماوية ، وهكذا ظهر مبدأ لا حتمى نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية **quanto** وانتشرت بين علماء الفزياء الجديدة (أو الميكرو ـــ فزياء **microphysique**) نزعة احتمالية مؤداها أن ليس فى عالم المادة سوى قوانين إحصائية . فالقوانين الطبيعية لا تفترق عن القوانين الاجتماعية فى أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلة إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن

---

(١) Poincaré : " **La Valeur de Science** ", p. 159

من الحالات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الجبرية التى نشاهدها فى مستوانا **à notre échelle** ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة ، **la loi des grands nombres** ؛ فهى إذن وليدة قوانين احتمالية أولية ، وليست وليدة علية حتمية صارمة . وهكذا نرى أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزىء أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتنبأ بيقين عن سلوكه فى المستقبل ، لأن التنبؤات العلمية فى الفزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات **Probabilités** . يقول ريشنباخ « إن الصيرورة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً ، كما تزعم الحتمية التى تشبه مجرى الأشياء (تشبيهاً خاطئاً) بحركة ساعة دقيقة مُحْكَمَة ، فى حين أن الصيرورة الكونية أقرب ما تكون فى حركتها إلى زهر النرد **jeu de dés** الذى يقذف به قذفاً مستمراً غير منقطع »(١) .

لقد كان الفلاسفة يتوهمون أن الذرة هى مجرد جسيم **corpuscule** بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ؛ ولكن العلم قد أظهرنا على أن الذرة تحتوى على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون فى وسعنا أن نشبهها بمجموعة شمسية غاية فى الصغر ، وهذه تضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان ، وهى تنقص على الخصوص فى الأجسام ذات النشاط الإشعاعى ، بفعل الطرد المنتظم للجزيئات ، فإذا ما حاولنا أن نطبق على هذه المجموعة الشمسية المتناهية فى الصغر قوانين الميكانيكا القديمة الناتجة من ملاحظة الأجرام السماوية ، فإننا لا بد أن نفشل فى هذه المحاولة فشلا ذريعاً ، لأن حركة أى جسيم لا يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً محكماً إلا إذا عملنا حساباً لانتشار الموجات ، والواقع أنه لو كان من الممكن تطبيق الميكانيكا القديمة على عناصر الذرة ، لكن يكفى أن نعرف بالضبط أوضاع تلك العناصر وسرعاتها فى لحظة معينة ، لكى نتمكن — كما قال لابلاس — من أن نتنبأ بسلوكها فى المستقبل ، ولكن تلك المعرفة قد ثبت فعلا أنها مستحيلة ، إذ لا يمكن بأى حال أن نعرف الوضع والسرعة معاً فى وقت واحد .

---

(١) **Reichenbach : " Atome et Cosmos ", p. 275.**

وهكذا نرى أنه بعد أن كانت الحتمية الميكانيكية القديمة تفترض أن من الممكن تحديد وضع أى جسيم ونوع حركته تحديداً دقيقاً محكماً بملاحظة حالته فى لحظة معينة ، جاء هيزنبرج **Heisenberg** فأثبت استحالة قياس وضع أى جسيم وسرعته فى وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً ، ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً ، كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة ، والعكس بالعكس[١] ، وهذه الملاحظة القائمة على وجود لا تحدد فى نطاق الجسيم ، بالنظر إلى استحالة تحديد وضعه وسرعته فى آن واحد ، هى التى عبر عنها العلماء « بثابت هـ » **constante «h»** وهو المعروف باسم مكتشفه بلانك **Planck** . وقد عبر العالم الإنجليزى إدنجتون **Edington** عن هذه الحقيقة بأسلوبه التهكمى الساخر فقال : « إننا نشبه إلى حد ما ذلك الممثل الهزلى الذى يجمع طروداً ، فلا يكاد يلتقط طرداً ، حتى يقع منه آخر ! »[٢] .. وأما العالم الفرنسى لويس دى بروى **Louis de Broglie** فقد عبر عن هذه الحقيقة بأسلوب آخر فقال : إنه لم تعد فى العلم قوانين علية ، بل مجرد قوانين احتمالية . حقاً إن ثمة جبرية فى المستوى الماكروسكوبى **mecroscopique** (وهو مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة) ، وأما فى المستوى الميكروسكوبى (مستوى الأشياء المرئية بالمجهر) فليس ثمة إلا احتمال ، ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحددها فى نطاق المكان والزمان معاً . إن الحتمية لا تكون ممكنة إلا إذا كان فى الإمكان تحديد الحركات والأوضاع فى آن واحد ، ولكن بما أنه يستحيل تحديد الاثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره . وإذن فإن التنبؤ الدقيق مستحيل فى مستوى العنصر الذرى ، لأن « اللاتعين » الذى أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة لا بد أن يفضى بنا إلى قوانين احتمالية[٣] .

---

(١) cf. L. de Broglie : "**Matiére et Lumiére**". Albin Michel, Paris, 1937, p. 271.

(٢) A. Eddington, "**Sur le Problème du Déterminisme**". trad, franç. p. 21.

(٣) cf. Louis de Broglie. "**Physique et Microphysique**", = **1947, Paris 217.**

١٩ — ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت الذرة عند الكيميائيين غير قابلة للقسمة » « **insécable** فإن أصحاب الفزياء الجديدة قد لاحظوا ظاهرة تؤيد ما ذهب إليه الفلاسفة الذريون : ذلك لأن الوحدات الأولية التى يتركب منها العالم الواقعى هى أقرب ما تكون إلى حبات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وهى تكوّن كمًّا « **quantum** » غير قابل للتجزئة ، قد يكون من المستحيل أحياناً أن نتنبأ بسلوكه ، ولنضرب بذلك مثلا فنقول إنه إذا سقط شعاع ضوئى على لوح من الزجاج المسطح المصقول ، بحيث تكون زاوية وقوعه مما يسمح لربع الضوء بأن ينعكس ولثلاثة أرباعه الأخرى بأن تنكسر ، فإن عالم الطبيعة لا بد أن يلاحظ فى هذه الحالة وجود حتمية صارمة ، نظراً لوجود عدد ضخم من الفوتونات « **photons** » ، ولكن هب أننا اقتصرنا على توجيه فوتون واحد فوق القطعة الزجاجية ، فسنجد عندئذ أنه من المستحيل أن نتنبأ تماماً بما سوف يحدث ، إذ أن الفوتون الذى يمثل كمًّا من الضوء لن يتجزأ فى هذه الحالة ، بل سيكون هناك احتمال واحد — من أربعة — فى أن ينعكس وثلاثة احتمالات فى أن ينكسر(١) .

هنا يعترض البعض فيقول إن الحال هنا كالحال فى مستوى الجزىء **molécule** إذ أن ما يبدو من لاتعين إنما هو ذاتى لا موضوعى . فنحن بإزاء « لاحتمية » **indéterminisme** ذاتية تعبر عن استحالة تحديد أو تعيين الأوضاع المتعاقبة لعنصر فزيائى (هو الفوتون مثلا) ، ولكن هذه الاستحالة لا تعنى أن الفوتون يتحرك اعتباطا ، كأنما هو مستقل فى واقع الأمر عن سائر العلل التى تؤثر فيه ، أو كأنما هو يتمتع بملكة الاختيار ، وحتى لو سلمنا بأن من المستحيل أن نتحقق موضوعيا من وجود حتمية صارمة عن طريق أية تجربة وضعية ، فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن هذه الحتمية

= يمكننا أيضا أن نشير هنا إلى عبارة للعالم الإنجليزى السير جيمز جينز يقول فيها : « إن الأستاذ هيزنبرج قد أوضح أن ما تصوره نظرية الكم الحديثة ينطوى على ما يسميه هو قاعدة « عدم قابلية التحديد » ، ولقد ظللنا من قبله زمناً طويلا نعتقد أن أعمال الطبيعة هى غاية ما يمكن الوصول إليه من الدقة والإحكام ، ومع أننا نعلم أن الآلات التى يصطنعها الإنسان بعيدة عن الدقة والكمال ، فقد كنا نصر على الاعتقاد بأن أعمال الذرة الداخلية هى المثل الأعلى للدقة والإحكام ، ثم جاء هيزنبرج فأوضح الآن أن أكثر ما تمقته الطبيعة هو الدقة والإحكام . » (الكون الغامض) الترجمة العربية ، للأستاذ عبد الحميد موسى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٧ .

(١) cf. Foulquié : " **La Volonté** ", **pp. 59 – 60.**

لا يمكن أن تكون معدومة فعلا . ذلك لأنه من الخطأ الجسيم أن نخلط بين الظواهر أو العمليات الطبيعية نفسها وبين معاييرنا وطريقتنا فى ملاحظتها وقياسها — فالقول بانعدام الثبات أو الاطراد فى كل حالة فردية على حدة لا يعنى مطلقاً أن كل ظاهرة قائمة بذاتها ، أو أن كل مسار لأية ذرة من الذرات لا يقبل تحديداً ولا يترتب على ما سبقه من شروط ، كأن الذرة تنطوى على قدرة ذاتية بمقتضاها تحدد سلوكها وتعين اتجاهها[١] . وإذن فإن اللاحتمية التى يتحدثون عنها ليست باطنة فى الأشياء ، بل هى متوقفة علينا نحن ، لأنها لا تعنى شيئاً آخر سوى عدم قدرتنا على معرفة المستقبل بدقة ، نظراً لعدم كفاية آلات الملاحظة والقياس التى نستعملها ، مما يترتب عليه استحالة تحديد معطيات المشكلة تحديداً دقيقاً محكما . وهكذا نجد أنه لما كانت نقطة بدايتنا بعيدة عن الدقة ، فليس بدعا إذن أن نصل إلى نتيجة غير يقينية ، فى حين أنه لو كان لدينا منذ البداية معطيات دقيقة محددة ، لوصلنا قطعا إلى نتائج دقيقة يقينية .

بيد أن كثيراً من علماء الفيزياء الجديدة لا يثقون مطلقا فى إمكان الوصول إلى مثل هذا اليقين . فهذا لويس دى بروى (مثلا) يقول فى لهجة ملؤها الاحتراس والتريث : « إن الظاهر أنه قد يكون من المستحيل أن نلتجىء إلى إدخال بعض المتغيرات « variables » الخفية من أجل إرجاع اللاحتمية الكمية إلى حتمية مستترة . » . فالقوانين الاحتمالية التى قادتنا إليها الميكانيكا التموجية والكمية فيما يتعلق بالظواهر الأولية — وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها فعلا عن طريق التجربة نفسها — لا يمكن تأويلها فى صورتها الحالية بأن نقول إنها ترجع إلى جهلنا بالقيم الحقيقية أو المعايير المضبوطة لبعض التغيرات الخفية .

وإذن فإن السبيل الذى كان يبدو أنه لا زال مفتوحاً أمامنا فى هذا الاتجاه ، أعنى الاتجاه إلى إعادة بناء الحتمية فى المستوى الذرى نفسه — يظهر الآن أنه قد أغلق نهائياً أمام وجوهنا[٢] . ويستطرد لويس دى بروى فيقول : إننا لو نظرنا إلى الظواهر الأولية،

---

(١) cf. D. Parodi : " **En quéte d'une Philosophie** ". P. U. F., Paris, 1941, pp. 36 – 38 (note).

(٢) Louis de Broglie, " **Physique et Mictrphysique** " pp. 221 – 222.

فسنجد أنها تخضع لاحتمال محض ، أو على حد التعبير الفلسفى ، لإمكان مطلق contingence absolue[١] ويعبر عن هذه الحقيقة عالم فرنسى آخر هو فرنسيس بران **F, Perrin** فيقول : « إن الكشف الذى حققته الفيزياء الكمية لهو بمثابة تحرير حقيقى للإنسان ... فلم يعد الإنسان مرتبطاً فى تفسيره للكون بعلية صارمة ، بل أصبح فى وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنسانى ، فى وسط الكون المادى ، دون أن يكون فى هذا التصور أى تناقض مع العلم .»[٢]

ويذهب عالم آخر هو دتوش **Jean - louis Destouches** إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى لهجة توكيدية حاسمة إن اللاحتمية الذرية هى واقعة أكيدة لا تقبل جدالا ولا نقاشاً . « والواقع أن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة فى نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفزياء **Microphysique** قد لا تزيد عن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة ! »[٣] وأما إدنجتون فإنه يقرر أن الحتمية قد اختفت تدريجياً من الفزياء النظرية ؛ ثم يستطرد فيقول بأسلوبه التهكمى الساخر : « إن نصيب الفرض القائل بالحتمية من الصحة قد لا يزيد عن نصيب الفرض « الروكفورى » **l'hypothèse roqueforiste** أعنى الفرض القائل بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور ! »[٤] وفى حديث له عن « العلم والدين » أذاعه يوم ٢٣ مارس سنة ١٩٢٠

---

(١) قرر لوى دى بروى فى حديث هام له أدلى به يوم ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٣ أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة أنه لا بد من معاودة النظر من جديد فى قضية اللاحتمية فى المجال الميكرو—فيزيائى . قال فى هذا الصدد بصريح العبارة : « إننى أريد أن أقطع بأنه قد يكون من الممكن إقامة تصور حتمى للميكانيكا التموّجية ، ولكننى أرى أنه بالنظر إلى آرائى السابقة فى هذا الموضوع ، فإنه قد يحسن بنا أن نعيد وضع المشكلة من جديد ، لكى نعاود فحصها بكل دقة ... » .

cf. " **La Pensée Française de Montaigne à Louis de Broglie** ", p. 92.

(٢) M. Lachin : "La Physique Moderne concilie le spiritualisme et le matérialisme", **in "France. Orient"** Vol. 5, No. 47. Mars 1945. p. 21.

(٣) Jean-Louis. Destoushes, **Physique Moderne et Pholosophie"**. Hermann & Co. Paris, 1939, p. 38.

(٤) A. Eddington, **"Sur le Problème du Déterminisme"**, trad. franç. p. 3 & p. 18.

نراه يقول : « إن المدى الذى استطعنا أن نذهب إليه فى سبر أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالحتمية . فلم يعد هناك ما يدعو إلى الشك فى شعورنا الوجدانى بحريتنا . وحينما تنبعث من القلب الإنسانى الذى يؤرقه سر الوجود ، صرخة مدوية تقول : « فيم كل هذا ، وماذا عسى أن تكون جدواه ؟» فليس من الصواب أن نجيب على هذا التساؤل بالرجوع إلى ذلك الجانب الضئيل من تجربتنا الذى يرد إلينا عن طريق بعض الأعضاء الحسية فنقول إن كل ما هنالك ذرات وعماء ، وعالم مهوش يسوده قضاء صارم »[1] .

٢٠ — يمكننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين تقرير مبدأ لا حتمى وبين القول بحرية الإرادة ، فإن كثيراً من العلماء قد سارعوا إلى القول بأن الإيمان بالحرية نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة من انعدام الحتمية الصارمة . ولكن هل يعنى التسليم بأن الضرورة العلية لم تعد سائدة فى مستوى العنصر الذرى ، أو أن قوانين الطبيعة هى مجرد قوانين احتمالية ، أو أن الترابط الزمانى فى الميكانيكا التموجية هو مجرد ترابط احتمالى تترتب عليه قوانين إحصائية فقط ؛ هل يعنى هذا كله أننا قد اكتشفنا فى مجال المادة نفسها ظاهرة الحرية ، أو أننا قد عثرنا (على الأقل) على واقعة تؤيد الإيمان بقدرة الإنسان على الاختيار ، وتربط الروح بالطبيعة ربطا وثيقاً ؟ هنا نجد أن بعض العلماء المعاصرين — وفى مقدمتهم جوى **Guye** وديراك **Dirac** وإن كانوا لا ينسبون صراحة إلى الجسيم الذرى حرية اختيار — لا يجدون غضاضة فى أن ينسبوا إلى الطبيعة قدرة معينة على الاختيار . ولكن الغالبية العظمى من أنصار اللاحتمية الجديدة يكتفون بتقرير تلك النظرية دون أن يتجاوزوا نطاق المعطيات المباشرة . بيد أنه على الرغم من هذا التردد (أو الاحتراس) من جانب بعض العلماء ، فإن من المؤكد أنه إذا صحت نظريتهم ،فإن الحتمية العلمية (المتعلقة بالمادة) ، ومن باب أولى ، الجبرية المطلقة (التى تنطبق على الروح أيضا) لن يتزعزع كيانها تماما . والواقع أن هذه النظرية تقرر

---

(١) **cf, H' Levy : "The Universe of Science", London,** Watts & Co., 1938, pp. 159 – 169.

أن الحتمية لا تسود إلا فى مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة **au niveau macros-copique** ولكن الظاهرة المرئية بالعين المجردة ليست سوى « ظاهرة » : **phénomène** ، بالمعنى الاشتقاقى للكلمة ، أعنى مجرد شيء ظاهرى (أو ظاهرة) ، حتى إذا نظرنا إليها فى المستوى العادى نفسه **l'échelle ordinaire** . وهذا ما يعبر عنه لويس دى بروى بقوله : « إن معظم علماء الفيزياء الكمية فى الوقت الحاضر يذهبون إلى أن « حتمية » الظواهر المرئية بالعين المجردة ليست سوى مجرد وهم منشؤه حساب المتوسطات ، فهى مجرد مظهر إحصائى صرف »[1] وإذن فإن النشاط الانسانى لا يشذ عن كل ما فى الطبيعة ، لأنه يخضع كسائر العمليات الطبيعية الأخرى لقوانين إحصائية ليس لها من الحتمية إلا المظهر ، وهكذا ننتهى إلى القول بأن العلم لا يرى أية استحالة أو أى تناقض فى القول بحرية الإنسان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد يكون فى استطاعتنا عن هذا السبيل أن نحل مشكلة رئيسية من مشاكل الحرية ، وتلك هى المشكلة التى كثيراً ما يثيرها الفلاسفة حينما يقولون إن الحرية مضادة لمبدأ السبب الكافى **le principe de raison suffisante** : والواقع أننا نستخلص مبادئنا من التجربة ، ولكن تجربتنا العادية لا تنصب إلا على ظواهر مرئية بالعين المجردة (ظواهر ماكروسكوبية **phénomènes macroscopiques**) أى على مجرد « مظاهر » ؛ ولهذا فإن المبادئ التى ننتزعها من تلك التجربة لا تنطوى على قيمة مطلقة كهذه التى ننسبها إليها . والحق أن تلك المبادئ قد نجمت عن عادة تكونت فى مستوى معين من مستويات الواقع ، فمن الطبيعى إذن أن نراها لا تنطبق على مستوى آخر ؛ وإن كان من الممكن حينما يألف الإنسان مستوى الذرة لمدة طويلة أن يتكيف ذهنه مع هذا المستوى الجديد التكيف الضرورى اللازم . وهذا ما لاحظه بالفعل لويس دى بروى إذ نراه يقول : « إن كثيراً من العقول الممتازة لا تزال تتردد فى أن تتخذ وجهة النظر الجديدة كأنما هى تخشى أن تعطى حق المواطن فى مملكة العلم لمفهومات كمفهوم الصدفة المحضة أو مفهوم الإمكان الخالص . بل لقد ذهب البعض

---

(١) Louis de Broglie : **"Physique et Microphysique"**, p. 220.

إلى أنه ليس فى الإمكان التسليم بمثل هذا الموقف لأنه فى رأيهم يتعارض مع مبدأ السبب الكافى . ولكن ربما كان مرجع هذا كله فى نهاية الأمر إلى بعض عادات ذهنية معينة قد تسلطت على العقول وتأصلت فيها ، بدليل أن علماء الفيزياء من الشباب ، نظراً لأنهم قد اعتادوا منذ بداية دراساتهم أن ينظروا إلى الأشياء على طريقة الفيزياء الجديدة ، هم بعيدون فيما يظهر عن أن يجدوا فى وجهة النظر الجديدة كل تلك المشاكل التى يصطدم بها غيرهم من المتقدمين فى السن .. »[١] .

وهكذا نرى أن الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدع بناء الحتمية القديمة ، حتى لقد قال العالم الإنجليزى السير جيمز جينز **Sir James Jeans** : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تفنيدها ضد شعورنا الفطرى بحرية إرادتنا »[٢] . والواقع أنه إذا كانت الحتمية لم تعد مطلقة حتى فى نطاق المادة نفسها ، فقد نكون على حق فى أن نثق فى الشعور الموجود لدينا عن حريتنا السيكولوجية ، وبالتالى فإنه لا بد أن يسقط كل اعتراض على نشاطنا الروحى ، بدعوى أنه خاضع لجبرية الجسم ، ما دام يتطلب دائماً مساهمة جهازنا العضوى . ومعنى هذا أن تصدع الجبرية الطبيعية يبيح للروح المتجسدة أن تتمتع بضرب من الحرية ، ما دامت الطبيعة نفسها لم تعد خاضعة لعملية صارمة .ويذهب العالم الفرنسى بران إلى حد أبعد من هذا فيقول : « إن قانون الأعداد الكبيرة قد يقودنا فى مجال المادة اللاعضوية إلى ضرب من الجبرية ، ولكن هذا القانون لا ينطبق على المادة العضوية التى تتكون منها الكائنات الحية ، لأن قانون الأعداد الكبيرة يفترض استقلال العناصر الذرية ، فى حين أننا نلاحظ لدى الكائن الحى ، نظراً لأن لديه بنية **structure** قد تصل إلى المستوى الذرى ، وجود حالة من اللاتعين تمتد إلى مستوانا نحن . فالإنسان يمثل مركباً غاية فى الدقة من كل هذه العناصر ، وهذا ما يسمح لنا بأن نقرر أننا لسنا مضطرين إلى أن

---

(١) L. de Broglie; "**Physique et Microphysique**" pp. 224 – 225 (cf. Foulquié ; "**La Volonté**", p. 65)

(٢) cf. H. Levy; "**The Universe of Science**", pp. 166 – 167.

سلم بخضوع الكائنات الحية العليا لجبرية صارمة أو الحتمية مطلقة[١] .

ولكن كيف نتصور تلك الحرية التى يميل بعض العلماء إلى نسبتها بطريقة علمية إلى الإنسان ؟ هنا نجد أن إدنجتون يحاول أن يكوّن عدة فروض علمية لتفسير الحرية ، لعل أخصبها تلك المحاولة التى نراه فيها يعود إلى نظرية ديكارت فى تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانية ، فيقول : « إن فى مركز ما من مراكز المخ طريقاً سوف تتخذه بعض الذرات أو بعض عناصر العالم الطبيعى ، وهذا الطريق محدد تحديداً مباشراً بواسطة التصميم الذهنى »[٢] . ويعود العالم الإنجليزى فيفترض أن عدداً صغيراً من الذرات (أو على الأقل ذرة واحدة فقط) تملك القدرة على الإتصال اتصالا مباشراً بالتصميم الشعورى وأن هذا العدد الصغير هو الذى يقوم بدور الإبرة **aiguille** التى تشق هذا الطريق أو ذاك ، أى التى تحفر هذا المسلك أو ذاك ، فتعين السلوك الذى لا بد أن تتخذه باقى الذرات . ولكن إدنجتون يميل إلى التسليم بفرض ثالث أكثر احتمالا ، ألا وهو أن الإرادة تؤثر على عدد كبير من الذرات ، فتتجمع هذه الذرات تحت تأثيرها على شكل مجموعة خاصة لا يتفق نظامها مع قوانين الفيزياء الجديدة ، ومن هنا فإننا ننظر إليها على أنها بعيدة كل البعد عن الاحتمال . وإذن فإن الفعل الحر , فى نظر إدنجتون . . . . هو ذلك الذى ينحصر فى العمل بمقتضى الاحتمال الأضعف[٣] . (**moindre probabilité**) .

ولإيضاح هذه الفكرة يمكننا أن نورد مثالا معروفا هو مثال الكرات الصغيرة ذات الألوان المختلفة ، فنفترض وجود وعاء زجاجى يحتوى على عشرة آلاف حبة بيضاء ، وعشرة آلاف حبة سوداء . والآن فإننا إذا عمدنا إلى تقليب هذا الخليط من الحبات

(١) M. Lachin; "La physique moderne, etc.,"; article in "**France – Orient**"., vol., No. 47, Mars 1945, p. 22.

(٢) A. Eddington; "**The Nature of the Physical World**", p. 312. (cf. trad. franc., pp. 310 – 311).

(٣) لنقد هذه النظرية من وجهة نظر علمية ، ارجع إلى كتاب الأستاذ ليفى عن « مملكة العلم » أو « الكون كما يتصوره العلم » : —

(H. Levy; "**The Universe of Science**" pp. 165 – 190

لمدة طويلة ، فإننا سنرى أن لون الوعاء من بعيد لن يكون أبيض ولا أسود ، بل سيكون أقرب ما يكون إلى اللون الرمادى . فإذا حاولنا أن نحسب عدد الحبات الصغيرة فى كل من القسم الأيمن والقسم الأيسر من هذا الوعاء ، لاحظنا أن فى كل منهما حوالى خمسة آلاف حبة بيضاء ، وخمسة آلاف حبة سوداء ، ولكن لما كان من الممكن بالنسبة لكل حبة على حدة أن توجد فى القسم الأيمن أو فى القسم الأيسر من الوعاء ، فإنه من المحتمل — على الأقل نظريًا — أن تتجمع كل الحبات البيض فى جانب ، وكل الحبات السود فى جانب آخر . بيد أن تحقق هذه الإمكانية مستبعد جداً لدرجة أننا نعده عمليا أقرب ما يكون إلى المستحيل . والواقع أن قوانين الصدفة لا تحتمل مثل هذا التفاوت الشاسع فى توزيع تلك الكرات الصغيرة . وأما إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية — على ضوء هذا المثال — فإننا نلاحظ أنها تنحصر فى قوة الإرادة على تحقيق إمكانيات هى فى الواقع أقل احتمالا من غيرها . حقا إن هذه القدرة كائنة لدى سائر القوى الحية التى لا ينحصر وجودها فى نطاق المادة وحدها ، بمعنى أنها تميّز الحياة العضوية كما تميز الروح . ولكن أكثر هذه القوى روحية إنما تقوم على إرادة الحياة التى هى إرادة جوهرية فى كل كائن حى . والحياة فى جوهرها انعدام الصدفة ومعارضة الاتفاق **antihasard** . أما الإرادة فإنها ليست سوى توجيه العناصر ذات السلوك غير المحدد ، أو ذات التوازن الثابت ، نحو غايات شعورية . وإذن فإن الشرط الأساسى للحرية ليس فقط وجود اتجاه نحو غاية ، بل وجود اختيار بين غايات مختلفة(١) .

٢١ — رأينا مما تقدم كيف أفضت النزعات الاحتمالية الحديثة فى الفيزياء الجديدة إلى زعزعة فكرة الحتمية الصارمة ، والعودة إلى شعورنا التلقائى بحرية إرادتنا . وقد عبر إدنجتون عن هذه الحقيقة فقال إنه قد أصبح من المتعذر علينا الآن أن نسلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة نفسها . ولكن الملاحظ أن الفلاسفة لا زالوا مترددين فى قبول هذا الدفاع العلمى عن الحرية ، وكأنما هم يأبون أن تكون الحرية مجرد منحة يجود بها علينا العلم ، أو مجرد صدفة نستجديها من الفيزياء الحديثة . ولكن السر فى هذا التردد قد يكون مرجعه إلى أن العلماء أنفسهم ليسوا متفقين على فهم اللاحتمية الجديدة ، إذ لا زال بعض العلماء يرفضون الرأى الذى ينسب استواءً مطلقا أو عدم اكتراث تام إلى العنصر الذرى حينما يكون بإزاء ضروب مختلفة من السلوك . فهذا

---

(١) – cf. Foulquié; "**La Volonté**", p. 94.

ماكس بلانك Max Planck (مثلا) يقرر بصراحة « أن الحتمية التى تسود الفيزياء الكمية لا تقل صرامة عن حتمية الفزياء القديمة ، والفارق الوحيد بينهما إنما يرجع إلى اختلاف الحساب والرموز فى كل منهما »(١) . وهذا إينشتين نفسه يعلن أن « اللاتعين » indétesmination الذى تظهرنا عليه القوانين الحالية لا يعنى مطلقا استحالة الوصول إلى قوانين دقيقة محكمة ، فإن مشكلة العلية التجريبية لا تنطوى بالضرورة على هدم لمبدأ العلية النظرية . ومعنى هذا أننا لا يمكن أن ننكر أوليا (أو قبليا) إمكان الوصول إلى قوانين علمية دقيقة فيها تترتب الحالات المستقبلة على الحالات الراهنة ، دون أن تخرج بذلك على الروح العلمية نفسها . ومن جهة أخرى فإنه ربما تكون المشكلة التى يعبر عنها مبدأ اللاتعين راجعة إلى نقص معين فى طريقتنا الخاصة فى النظر إلى الأشياء ، مما يترتب عليه ضرورة إدخال تعديل شامل على طريقتنا فى البناء النظرى كما حدث مثلا بالنسبة إلى الكيمياء النظرية قبل إدخال الترموديناميكا وقبل اكتشاف قواعد جبز « Gibbs » ويذهب عالم آخر هو لانجفان Langevin إلى حد أبعد من ذلك ، فيعارض بشدة تلك « الإباحية العقلية » (على حد تعبيره) التى انساق إليها بعض العلماء ، مستندين إلى مبدأ اللاتعين الذى اكتشفه هيزنبرج ، من أجل نسبة إرادة إلى حرية الجسيمات corpuscules والقول بوجود حرية اختيار فى الطبيعة ذاتها(٢) .

بيد أن علما آخرين — مثل دتوش Destouches — مثلا يؤكدون أن خصوم اللاحتمية الكمية (quantique) إنما يعارضون هذه النظرية الجديدة لأسباب أخرى لاتمت بصلة إلى العلم نفسه . وهؤلاء الخصوم — بدورهم — يوجهون إلى أنصار المبدأ اللاحتمى الجديد نفس المأخذ فيقولون « إن علماء الفيزياء الذين ظنوا وسعهم أن يستخلصوا نتيجة لاحتمية (تقضى على كل جبريه علمية) من التقدم الذى أحرزته النظريات الكمية ، كأن هذه النتيجة وليدة التجربة نفسها أو كأنها تستند حقاً إلى العلم القائم على التجربة إنما هم فى الحقيقة قد وقعوا تحت تأثير بواعث فلسفية سبق تأكيدها والسعى إلى إثباتها مراراً قبل أن تظهر الفيزياء الكمية إلى حيز الوجود »(٣) . ولكن مهما يكن من أمر هذا النزاع العلمى حول قيمة مبدأ اللاحتمية ومدى ما يترتب

---

(١) — Max Planck : "**Initiation à la Physique**", p. 241.
& (cf. Foulquié; **Ibid** p. 95).

(٢) Langevin : "**La Notion de corpuscules et d'atomes**", p. 33.

(٣) F. Enriques : **Causalité ét Determinisme dans la Philosophie et l'histoire des Sciences** Paris : Hermann & Co, 1941, pp. 112 – 113

عليه من نتائج ، فإن الفلاسفة أنفسهم لم يرحبوا كثيراً بتلك الحجة الجديدة التى تقدم بها العلماء لتبرير إيماننا بالحرية . ذلك لأن الفلاسفة لاحظوا أولا أن الحرية الصحيحة لا يمكن أن تكون مجرد « باق » **reste** فى عملية الكون الحسابية . كما أنها لا يمكن أن تعد مجرد تعبير عن انعدام الانتظام أو الاطراد فى الكون . حقا إن من شأن هذه اللاحتمية الجديدة أن تقضى على ادعاءات الوضعيين ، ولكنها لا تفيدنا كثيرا فى إثبات حرية الإنسان . والواقع أن القول بوجود ضرب من اللاتعين فى نطاق الظواهر الكمية لا يمكن بأى حال أن يكون مساويا لإثبات الحرية . هذا إلى أن كلمة « لا حتمية » indeterminisme قد تكون هى نفسها من أكثر الكلمات غموضا والتباساً ، لأنها تحتمل معنيين مختلفين كثيرا ما ينتقل المرء من تقرير الواحد منهما إلى تقرير الآخر دون أن يشعر بالطفرة التى يقوم بها ؛ فما هو « لا حتمى » أولا هو العنصر الذى لا يقبل تحديداً أو الظاهرة التى لا سبيل إلى تعيينها ، أى هو ما لا يقبل قياساً ولا تمييزاً ، كالجسم (مثلا) حينما تكون سرعته غير محددة فى اللحظة التى نتوصل فيها إلى تحديد وضعه . وتبعاً لذلك فإن « اللاحتمية » ترادف « استحالة التنبؤ » imprévisibilité ، ما دام تعريف الحتمية (كما يقول لويس دى بروى) هو إمكانية التنبؤ بالظواهر تنبؤاً دقيقاً محكماً(١) .

ولكن لما كانت كلمة « لا حتمية » هى نقيض كلمة « حتمية » فإنها تنطوى أيضا على شيء أكثر من مجرد القول باستحالة التنبؤ أو امتناع القياس . ذلك لأن الحتمية هى النظرية التى تقرر أن كل الأحداث تتوقف على ما سبقها من ظواهر ، بحيث إن كل موقف واقعى خاص لا يحتمل سوى نتيجة واحدة (هى وحدها الممكنة) . وليست اللاحتمية إلا تلك النظرية التى تطرح هذه القضية ، فهى — كما يقول إدنجتون — لا تنطوى على أية قضية إيجابية(٢) . ولكن على أى أساس يقرر إدنجتون

---

(١) L. de Broglie : "**Continu et Discontinu**", p, 59.

(٢) A. Eddington :: **Sur le Problème du Déterminisme,** **trad. françe. p. 18..** (cté. par;foulquié : La Volonté. p. 66.)

فى هذا الصدد أن الحتمية فرض لا موجب مطلقاً للأخذ به ؟ ولماذا يقول إن اللاحتمية هى فكرة سلبية خالصة ؟ الحق أن اصطلاح « اللاحتمية » إذا كان ينطوى على التسليم بأن الأحداث الطبيعية الأولية ليست خاضعة لضرورة صارمة ، فإنه ينطوى أيضا على القول بأن للاختيار موضعا فى هذا المستوى الذرى ، بمعنى أن الجسيم نفسه يتمتع بشيء من الحرية .

بيد أن ثمة مغالطة خفية كثيراً ما يقع فيها عالم الفيزياء حينما ينسب إلى الجسيمات مثل هذه الحرية : لأنه إذا كان كل ما يحدث أمامنا قد يوحى بأن الجسيم حر ، فإن هذا لا يعنى أنه حر بالفعل ، إذ قد يكون مقيدا بعلل لا سبيل إلى تمييزها أو الوقوف عليها فى المرحلة الحاضرة من مراحل التقدم العلمى . ولكن أنصار اللاحتمية الجديدة لا يعدمون حجة للرد على هذا الاعتراض ، فإن اللاتعين الذى يتحدثون عنه ليس عارضا بل هو « جوهرى » وهذا هو الرأى الذى يذهب إليه لويس دى بروى حينما يقول : « لقد ثبت فعلا أن القوانين الاحتمالية التى توصلت إليها الميكانيكا التموجية والكمية الجديدة ، فيما يتعلق بالظواهر الأولية ، وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها عن طريق التجربة نفسها ، لا يمكن تأويلها فى صورتها الحالية بإرجاعها إلى جهلنا بالقيم الحقيقية لبعض المتغيرات المجهولة(١) .

ولكن لويس دى بروى نفسه قد تراجع عن هذه الفكرة فى أبحاثه العلمية المتأخرة ، فتنازل عن تمسكه بالمبدأ اللاحتمى .

فهل يكون معنى هذا أن علينا الآن أن نسلم بوجود « بدايات مطلقة » **commencements absolus** مما يترتب عليه بالضرورة أن نراجع مبادئ العقل نفسه ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين فيقولون إن عقلنا قد تكون بفعل احتكاكه المستمر واتصاله المباشر بالظواهر الكونية فى مستوى العين المجردة : (à **l'échelle macro scopique** :) ولكن عليه الآن أن يسلم بالوقائع التى يكتشفها فى

---

(١) cf. L. de Broglie, " **Physique & Microphysique** ", pp. 221 – 222.

مستوى المجهر : (a l'échelle microscopique)[١] . بيد أن ثمة علماء آخرين يؤثرون أن يعدلوا من مفهوم تلك الظاهرة الأولية التى يصف لنا علماء الفزياء الجديدة سلوكها العجيب ، وهم لذلك يقررون أن الجسيم المزعوم (على حد تعبير لانجفان **Langevin**) لا يعبر عن فردية نقطة فيزيائية يمكن تمثيلها بنقطة مادية ، وإنما الواقع (كما يقول هنرى مينور **Henri Mineur**) إن « الموجة » هى الشىء الحقيقى (الواقعى) ، لا تأويلها الجسيمى[٢] . وعلى كل حال ، فإننا لن نستطيع أن نقطع بشىء فى هذا الصدد ، ولكننا نقتصر على القول بأنه لم يثبت علمياً حتى الآن أن مبدأ الجبرية لم يعد سارياً فى العالم المادى ، أو أن الحتمية قد نقدت كل قيمتها العلمية كمبدأ نظرى يسمح لنا بفهم الظواهر الطبيعية .

٢٢ — ولكن حتى لو افترضنا أن حتمية المادة ليست مطلقة ، فإننا لن نصل عن هذا الطريق إلى فهم الحرية بمعناها الصحيح لأن الحرية الحقيقية هى إلى حد ما منافسة لذلك اللاتعين (أو اللاتحدد) الذى ينسبونه إلى الجسيمات المادية . فبينما نرى أن تلك الجسيمات تتحرك من غير علة وتنتقل بدون أدنى سبب ، نجد على العكس أن الحرية تفترض وجود العقل الذى يفصل فى العلل والأسباب . ومعنى هذا أن الفعل الحر لا ينبثق من لا شىء ، وإنما هو ناتج عن أسباب معقولة لولاها لما كان ثمة موضع للتحدث عن وجود « حرية » بل عن « آلية ذاتية » **automatisme** فحسب .

ولكن هب أننا اطرحنا كل نظرية تحاول أن تقيم نوعا من التكافؤ بين الحرية واللاحتمية ، مع قبولنا فى الوقت نفسه لمبدأ لاحتمية العلل الفاعلية، أفلن يكون فى وسعنا عندئذ أن نفسر فعل العلل الغائية ، ، وعلى الأخص فعل تلك العلل الغائية فى نطاق النشاط الإنسانى الحر حيث تتخذ صورة أسباب معقولة أو بواعث عقلية مرادة ! ألن يكون فى وسعنا أن نقول (خصوصا إذا كانت لاحتمية الجسيمات موضع شك حتى الآن من قِبل بعض العلماء) إنه لما كان العنصر المادى غير مجبر على أن يأخذ هذا

---

(١) cf. J. L. Destuches : **Principes Fondammen taux. pp. 143 – 144.**

(٢) cf. E. Enriques : " **Causalité et Déter minisme dans la philosophie et l'histoire des sciences.** 1941., p. 110.

الاتجاه أو ذاك ، فإنه تحت تأثير الصورة « forme » ، أو « الفكرية الموجهة » : (Idée directrice) يأخذ بالفعل هذا الاتجاه أو ذاك ؟ — ولكننا سنصطدم هنا من جديد بمشكلة الصلة بين الروح والجسد ، إذ كيف يمكن أن تؤثر حقيقة روحية فى المادة ، أو كيف يمكن للعقل أن ينتزع المادة من لاتحددها الأصلى أو يخرجها عن حالتها الأولى من اللاتعين ؟ الواقع أنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا إذا اطرحنا الثنائية الديكارتية بين المادة والروح ، لكى نأخذ بنظرية ميتافيزيقية جديدة فى الصلة بين الإنسان والعالم . وهنا قد يكون فى وسعنا أن نهيب بفكرة إدنجتون فى تأثير التصميم الإرادى على عناصر الذرة ، فنقول مع العالم الإنجليزى الكبير بأن « نسيج الكون هو من نسيج الروح »[١] وهكذا ننتهى إلى القول بأن فى الإمكان أن نتصور طبيعة الكون على أنها ليست غريبة على الإطلاق عما يحس به شعورنا أو يستشعره ضميرنا .

ومهما يكن من شىء فإننا نعتقد أنه من الخطأ أن نربط مصير الحرية بمشكلة اللاحتمية الطبيعية (أو اللاتعين الفزيائى) لأنه حتى لو صحت تلك اللاحتمية الفزيائية ، فإنها لن تعطينا فكرة واضحة عن الحرية بمعناها الحقيقى . وفضلا عن ذلك فإن الحتمية الطبيعية لا تفضى بالضرورة إلى حتمية سيكولوجية ، لأنه حتى لو كانت المادة خاضعة لحتمية طويلة ، فإن فى وسعنا أن نتحرر من هذه الحتمية عن طريق الفكر نفسه ، لأننا حينما نعرف الآثار الضرورية التى تترتب على علل معينة ، فإننا قد لا نستطيع أن نعمل على إحداث شىء يمكن به مواجهة تلك العلل بطريقة منهجية ، أو قد نستطيع أن نتوصل إلى تحاشيها وعدم الوقوع تحت طائلتها ، وبذلك نتمكن من السيطرة على الحقيقة المادية ، والتحكم فى ذواتنا . ومن جهة أخرى ، فإنه لولا تلك الحتمية ، لما استطاع الإنسان أن يجد سندا حقيقيا أو دعامة قوية لنشاطه الحر نفسه ، لأنه كلما اعترف الإنسان بالضرورة nécessité السائدة فى الطبيعة زادت قدرته على اكتشاف وسائل جديدة للاستفادة من الطبيعة واستغلال تلك الضرورة نفسها

---

(١) A. Eddington : Sur le **Probléme du Détermimisme.** p. 277.

لمصلحته هو[١] .

والواقع أن الطبيعة تكشف لنا عن استعداد بطيء مستمر من شأنه أن يمهد الطريق أمام الحرية نفسها . حقا إن لا حتمية (أو لا تعين) الجزيء المادى ليست هى الحرية ، ولكنها تكشف عن طبيعة احتمالية لا تعرف الجمود والصرامة ، وهذه الطبيعة تؤذن بعالم الحرية . وإذا كان الجسيم الحى هو نفسه ليس من الحرية فى شيء ، فإن تجمع الطاقة الانفجارية لا يعنى فى نهاية الأمر سوى ازدياد الإمكانيات وتمهيد السبيل لظهور مراكز اختيار ، وفضلا عن ذلك فإن اكتساب العالم الحيوانى لصفة الاستقلال الذاتى **autonemie** الناشئة عن امتلاكه لأجهزة فسيولوجية كثيرة ، مما يسمح للفرد بتنظيم تغذيته ، وحرارته ، وحركته ، وعملياته التبادلية ، هذا كله قد لا يمكن تسميته بالحرية ، ولكنه يمهد السبيل لاستقلال جسمى هو الأداة الأولى لتحقيق الاستقلال الروحى الذى تتميز به الحرية الحقيقية .

بيد أن الحرية لا يمكن أن تخرج من هذه المراحل التمهيدية كنتيجة طبيعية ضرورية ، لأن من الخطأ أن نتصور الحرية على أنها ثمرة تخرج من زهرة الطبيعة ، أو مركب صناعى يتم إنتاجه فى معمل الطبيعة . حقا إن الحرية لا بد أن تحتك بالقوى الطبيعية التى تصطدم بها كل حياة جسمية تتحقق فى الزمان والمكان ، ولكنها تعبر أولا وقبل كل شيء عن ذلك النشاط الإنسانى الذى تقوم به شخصية حية تريد أن تحقق وجودها فى عالم روحى يأتلف من ذوات حرة وموجودات فاعلة . فالحرية مظهر لصراع إنسانى مستمر فيه يحاول المرء أن ينتصر على كثير من العوائق التى قد تخنق فيه انبثاق الشخصية ، ولهذا فإننا نلاحظ أن الحرية وثيقة الصلة دائماً بعملية تكوين الشخصية أو اختيار الذات . وإذن فإن الشخصية هى التى تجعل من نفسها موجوداً حراً ، بعد أن تكون اختارت لنفسها أن تكون حرة . وهذا معناه أنها لا تجد الحرية فى مكان ما ، كشيء مكوَّن أو معد من ذى قبل ، بل لا بد لها من أن تعمل بنفسها على اكتساب تلك الحرية ، وليس فى العالم شيء يمكن أن يضمن لها أن تظل حرة ، اللهم إلَّا إذا عملت هى نفسها

---

(١) et. P. Valéry « **Moralités** », Gallimard, 1932. pp. 34 – 35

على أن تجازف بوجودها محققة « تجربة الحرية » ، وهى تجربة أليمة قد لا تخلو من صراع وتضحية وسعى مستمر[١] .

وعلى كل حال ، فإن دراستنا لفكرة الحتمية العلمية قد قادتنا إلى أعتاب فكرة الحرية (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) ، وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم أنه قد بصره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنسانى ، مما ترتب عليه التقريب بين وجهات النظر المتباعدة ... يقول العالم الإنجليزى المعروف جيمس جينز : « إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان فى صورة الكون التى يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث . وقد نتج من ذلك أن صار فى هذه الصورة أكثر مما كان فى صورة الكون الآلية القديمة ، متسع للحياة والشعور يقومان فيه مع الصفات الأخرى التى نقرنها عادة بهما مثل الإرادة الحرة والمقدرة على تغيير الكون إلى حد ما بوجودنا فيه ... »[٢] . ولكن أنصار الحتمية العلمية لا يريدون أن يتراجعوا أمام هذه الحقائق الجديدة التى كشف عنها العلم الحديث . ولهذا نراهم يعمدون إلى دراسة الحرية الإنسانية نفسها لكى يبينوا لنا أنها تناقض مع مبدأين هامين من مبادىء العلم هما مبدأ العليَّة ، ومبدأ بقاء الطاقة . أما عن مجموع الطاقة فإن من المؤكد أنه لن يزيد أو ينقص لوجود ظاهرة الحرية ، لأن الفعل الحر إنما يغير فقط من مجرى الطاقة ، أعنى أنها ستكون خاضعة فى اتجاهها لحركة (أو تأثير) التصورات العقلية التى تتطلب بالضرورة طاقة فيزيائية ، وأما عن مبدأ العلية فإنه قد لا يتفق مع القول بحرية عدم اكتراث indifférence ولكنه يتفق مع الحرية العقلية التى ينادى بها بعض الفلاسفة ، وإن كانت هذه الحرية قد تستحيل أحيانا إلى مجرد حتمية سيكولوجية .

---

(١) E. Mounier : " **Le Personnalisme** P. U. F. 1950, p. 74

(٢) « الكون الغامض » سير جيمس جينز (ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى) القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٣٢ .

الفصل الخامس

الحتمية السيكولوجية

٢٣ ــ رأينا فيما تقدم أن الحتمية العلمية قد حاولت أن تطبق على العالم السيكولوجى مبدأ الحتمية السائد فى العالم الطبيعى ، بدعوى أن الإنسان مجرد جزء من أجزاء الطبيعة ، فمن الممكن أن نتنبأ بسلوكه على نحو ما نتنبأ بما سيقع من الأحداث فى الطبيعة(١) ، ولكننا قد رأينا أيضاً كيف تعرض مبدأ الحتمية نفسه لنقد شديد من قبل العلماء المحدثين ، مما حدا بالكثيرين إلى التردد فى تعميم مبدأ التفسير الآلى وتطبيق العلية الميكانيكية على الإنسان نفسه ، ولكن رفض فكرة « الضرورة الخارجية » لا يعنى إنكار « الحتمية » فى شتى صورها ، فإن الضرورة قد تتخذ صورة باطنة فتصبح « الحتمية سيكولوجية » **déterminisme Psychologique** مؤداها أن كل نشاطنا الإرادى متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة ، سواء أكانت وجدانية كالرغبات والأهواء ، أم إدراكية كالتصورات والأفكار ، والواقع أن سائر ضروب الحتمية (كما لاحظ برجسون) ، يستوى فى ذلك أن تكون فيزيائية أو فسيولوجية أو اقتصادية (كحتمية كارل ماركس مثلا) ، إنما ترجع فى نهاية الأمر إلى الحتمية السيكولوجية(٢) . وقد شاهدنا فى فصل سابق بعض صور الحتمية على نحو ما تتمثل عند هوبز ، ومل ، وتين ، وسبنسر ، ولكننا نريد هنا أن نعرض لدراسة الحتمية السيكولوجية على ضوء نقدنا لفكرة حرية الاستواء أو اللامبالاة أو عدم الاكتراث **Liberté d'indifference.** .

---

(١) يلاحظ هنا أن الحتمية العلمية تتخذ صورة فسيولوجية ، ما دامت كل حياتنا النفسية ستكون خاضعة للضرورة العضوية التى هى مظهر آخر للحتمية الطبيعية .

(٢) **cf. J. Wahl: " Traité de Métaphysique " p. 529.**

وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية عدم الاكتراث ، إن لم يكن أول فيلسوف عنى بتحديد معنى الحرية على الإطلاق . ولسنا نعنى أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة من قبله ، ولكننا نعنى أننا نجد عند ديكارت لأول مرة فى تاريخ الفلسفة دراسة ميتافيزيقية حقيقية لمشكلة الحرية . ولكن ماذا يعنى ديكارت بالحرية ؟ نحن نعلم أن الروح عند ديكارت ليست منفعلة **Passif** فقط ، بل هى فاعلة أيضا . ولكن إذا كان العقل **l'entendement** عنده شيئاً محدداً مقيداً ، نظراً لما فى أفكارنا من تسلسل ضرورى ، فإن الإرادة عنده حرة ، نظراً لأنها تعلو على العقل وعلى قوانينه الضرورية ، فالأفكار طابع متناه ، فى حين أن للإرادة طابعاً لا متناهياً . وأما الحرية فإنها عند ديكارت أقرب ما تكون إلى « معجزة » **Miracle** ، لأن مثلها كمثل الخلق من العدم . ويعرف ديكارت الحرية بأنها « القدرة على فعل هذا الشىء أو الامتناع عن فعله »(١) ، ولكن هذه القدرة عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراث أو حياد مطلق . يقول ديكارت نفسه : « إن عدم الاكتراث » الذى أشعر به حينما لا أكون مدفوعا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك تحت تأثير أية قوة مسببة (أو أى مبرر عقلى) هو أدنى درجة من درجات الحرية »(٢) . حقا إن الإرادة قبل الفعل « حرة » دائما ، لأن لديها القدرة على الاختيار فيما بين شيئين متعارضين ، ولكنها ليست دائما فى حالة استواء أو عدم مبالاة . والواقع أن المشكلة لا تنحصر فى معرفة ما إذا كنا أحرارا حينما نريد بدون أدنى باعث ، وهو فى الحقيقة ما لا قيمة له ، بل المهم أن نعرف ما إذا كنا أحراراً حين نعمل تحت تأثير بعض البواعث ، كما هو الحال حينما نكون بصدد أفعال حسنة أو سيئة . والرأى الذى يذهب إليه ديكارت فى هذا الصدد هو أن البواعث قلما تقضى على الإرادة ، حتى لقد يكون فى وسعنا أن نقول إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أن تكون فى حالة استواء أو عدم اكتراث ، بل لهذا السبب عينه وهو أنها ليست فى حالة استواء أو عدم اكتراث . والحق أنه لما كان من الممكن أحيانا ألا ينتبه الإنسان انتباها تاما إلى الأشياء التى يجب عليه أن يحققها ، فإنه لأمر طيب أن

---

(١) « التأملات الفلسفية » ٤ **Descartes : Méditations, Ive.**

(٢) Descartes : **Ibid**

يتوفر لديه مثل هذا الانتباه ، وأن تنقاد إرادته بالتالى لنور العقل ، فلا تظل فى حالة استواء أو عدم مبالاة[١] . وإذن فإن كل نقص فى مدى عدم اكتراثنا لا يعنى أى نقص فى حريتنا ، بل الصحيح عند ديكارت أن الحرية لا يمكن أن تنحصر فى هذا الحياد العقلى أو تلك اللامبالاة .

بيد أن كلمة استواء (**indifférence**) تحتمل فى نظر ديكارت معنيين مختلفين : ففى تأملاته الرابعة نراه يقول : « إن حرية الاستواء (أو عدم الاكتراث) هى أدنى درجة من درجات الحرية ، وهى بهذا المعنى تعبر عن نقص فى المعرفة أكثر مما تعبر عن كمال فى الإرادة » فنحن هنا بصدد تلك الحالة التى تجد الإرادة نفسها بإزائها حينما لا يكون لديها من المعرفة الكافية عما هو حق أو ما هو حسن ، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك . ولكن ديكارت يعود فيقرر أنه ربما يقصد البعض بكلمة « استواء » **indifférence** تلك الملكة الوضعية أو القدرة الإيجابية الموجودة لدينا والتى بمقتضاها نستطيع أن نختار هذا أو ذاك ؛ ومثل هذه القدرةلا تتمثل فى حالة الاختيار التعسفى فحسب ، بل حتى فى الحالات التى يكون فيها لدينا مبرر واضح للفعل ، مما لا يدع مجالا لأى تردد[٢] . ولهذا نرى ديكارت يستعمل كلمة « استواء » (أو حياد عقلى) كمرادف لكلمة « حرية » بمعناها الواسع . ولكن ربما كان هذا الاستعمال راجعاً إلى اشتداد حدة الخلافات الدينية فى سنة ١٦٤٤ حول هذا المصطلح ، مما حدا بديكارت إلى استعمال هذه الكلمة ترضية لخصومه ، خصوصاً من بين اليسوعيّين[٣] .

والواقع أن ديكارت قد فرق تفرقة واضحة بين نوعين من الحرية : حرية تقوم على لا تحدد الإرادة (وتلك هى حرية الاستواء) وحرية تقوم على تحدد الإرادة (وتلك هى الحرية المعقولة التى تقترب إلى حد ما من نظرية سقراط والرواقيين فى الحرية) وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أم

---

(١) Descartes : Letter 47.

(٢) **Résumé d' une Lettre à Mersenne, du 26 Mai 1641** : Adam & Tannery, tome lll. pp. 873 – 881.

(٣) cf. E. Gilson : "**Le Doctrine Cartéaienne de la liberté et la Théologie**", **2e partie. ch. IV.**

بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللانهائى (أو الله) نجد أن الحرية تقوم على لا تحدد الإرادة (indétermination absolue) لأن الله لا يمكـــن أن يخضع لأيــــة بواعث خارجية ، ما دامت الحقائق الأبدية هى نفسها تتوقف عليه . فالحرية الإلهية هى حرية استواء أو عدم اكتراث ، وما يعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلـهية . ولكن ديكارت يعود فيجعل من هاتين الحريتين المختلفتين لحظتين متعاقبتين أو مرحلتين مختلفتين من مراحل الفعل الإرادى، أو الفعل الحر (ما دام ثمة هوية بين الإرادة والحرية) . وهنا تنقلب اللحظة السفلى فتصبح مجرد لحظة سابقة أو مرحلة أولية ، إذ فى اللحظة التى يدرك فيها الإنسان أن عليه أن يتخذ تصميما ، تكون حريته فى حالة استواء ، ما دام لم يفحص بعد سائر مبررات الفعل ، ولكن الأفكار سرعان ما تتضح شيئاً فشيئاً ، فإذا ما ازداد النور العقلى الذى تعمل الإرادة على هديه ، انبثق الميل الإرادىّ بشكل أظهر وأوضح ، وعندئذ لا تلبث الحرية السفلى الأولية أن تفسح الطريق شيئاً فشيئاً أمام تلك الحرية العليا المتأخرة ، وهى الحرية القائمة على تحدد الإرادة . فحرية الاستواء عند ديكارت هى حرية دنيا سابقة ، بينما حرية العقل هى حرية عليا لاحقة(١) .

أما فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر ، فإن الأصل فيها لا يرجع إلى ماهية الحرية لأن الحرية لا تستتبع بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنما ترجع إلى نقص حريتنا ، من حيث إنها مشوبة دائماً بعدم أكتراث . وهذه الحالة ، بدورها ، ناجمة عن النقص الذى يتسم به عقلنا . وإذن فإن الخطيئة ليست جهلا محضا ـــ كما كان يتوهم سقراط ـــ ولكن الجهل مع ذلك شرط من شروطها . وتبعاً لذلك فإن الجهل وعدم الاكتراث هما شرطا الخطيئة ، ولكنهما ليسا بالضرورة شرطى الحرية ، لأن الحرية لا تنحصر فى تلك الحالة السلبية التى نسميها بالاستواء أو عدم الاكتراث ، بل هى فى الحقيقة عبارة عن قدرة واقعية إيجابية على أن نحدد ذواتنا وننفصل فى وجودنا . أما هذه القدرة فإننا لا نعرفها إلا عن طريق شعورنا

---

(١) Jean Wahl : " Traité du Métaphysique ", pp. 533 – 534.

المباشر بها فى عين اللحظة التى نمارسها فعلا . « فالحرية تعرف بدون برهان أو دليل ، وذلك بالتجربة التى لدينا عنها . لا بشيء آخر . »(١) . ولكن على الرغم من أن الحرية تنكشف لنا بطريق ، فإنها لا تخلو من طابع مستغلق يجعل منها شيئاً لا سبيل إلى فهمه ، وذلك لأنها كما قلنا لا متناهية ، والمتناهى وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوعا لإدراك أو فهم عقلى .

٢٤ — رأينا مما تقدم أن ديكارت لم يأخذ بنظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث ، لأنه أبى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفى محض بين فعلين مختلفين دون ما أدنى مسوغ أو مبرر . ولكن هذا الرأى الذى انتصر له بعض اللاهوتيين فى العصور الوسطى لم يعدم نصيرا فى العصر الحديث فى شخص بوسويه « **Bossuet** » (وتوماس ريد **Thomas Reid** فيما بعد) . وهنا نجد أن أنصار هذا الرأى يضحون بالعقل على مذبح الحرية ، إذ يقولون : بأن الإرادة مستقلة فى فعلها عن سائر البواعث . وهذا ما يعبر عنه بوسويه بقوله « كلما بحثت فى ذاتى عن المبرر الذى يحفزنى إلى العمل ، زاد شعورى بأن ليس ثمة علة لفعلى سوى إرادتى وحدها : وبالتالى فإننى أشعر بحريتى شعوراً واضحاً ؛ تلك الحرية التى تنحصر فى هذا الاختيار ذاته ، وهذا ما يجعلنى أدرك أننى قد خلقت على صورة الله ومثاله ، إذ لم يكن فى المادة شيء يدفع بالله إلى أن يحركها بدلا من أن يدعها غارقة فى الكون ، بل لم يكن فيها ثمة شيء يدفعه إلى أن يحركها فى هذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كانت إرادة الله وحده هى علة هذا الفعل [أى خلق الله للعالم] ، ولهذا السبب فإن الله يبدو لى حراً بأرفع معانى الحرية . »(٢) ولكن القول باستقلال الإرادة عن البواعث يحتمل معنيين : فإما أن يكون مرجع الاستواء (أو عدم الاكتراث) إلى أن البواعث غير مختلفة (أو غير متباينة)، بمعنى أنه ليس ثمة باعث للفعل أو للامتناع عن الفعل ،أو أن البواعث نفسها متكافئة ، وفى هذه الحالة لن يكون ثمة حرية ، إلا فى الحالات المشتبهة ، أى حيث لا يوجد تمايز أو اختلاف .؛ وإما أن تكون الحرية باطنة فى الإرادة ذاتها ، على اعتبار

---

(١) Descartes: **"Principes de la philosophie"**, 1., 39

(٢) Bossuet : **" Traité du Libre - Arbitre "**. ch.II.

أن فى وسع الإرادة أن تأخذ بأضعف البواعث أو بأقواها حسبما يرتئى لها .

ولكن على أى أساس يقرر أنصار هذا الرأى أن الإرادة تملك مثل هذه القدرة على الاختيار ، بدون باعث ، أو وفقا للباعث الضعيف أحياناً ؟ هنا يقول أصحاب حرية عدم الاكتراث : إن التجربة نفسها تدلنا على أن فى وسعنا أن نحرك يدنا أو أن ندعها ساكنة ، وتحريكها أو تركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها ، ولكننا لو رجعنا إلى حياتنا العملية لوجدنا أن مثل هذه الحرية لا تكاد تظهر إلا فى الحالات التى نكون فيها بصدد أفعال لا قيمة لها ؛ وحتى فى مثل هذه الأحوال فقد لا يكون من العسير أن نعثر على باعث يفسر لنا لماذا اخترنا أن نحقق هذا الفعل المعين دون غيره . حقا إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمون أن المرء قد يجد نفسه أحيانا فى موقف « حمار بوريدان » **L'âne de Buridan** الذى لولا تمتعه بحرية عدم الاكتراث لمات جوعاً دون أن يجد مبرراً لاختيار واحدة من حزمتى العلف المتكافئتين) ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هذه الحالة المطلقة من الاستواء بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هى تقرير لحرية مطلقة بمقتضاها لن نكون شيئا ، ولن نريد شيئاً ، ولن نفعل شيئاً ، لأنه حيث توجد لاجبرية مطلقة فلا بد أن توجد أيضاً نزعة « لاتحدد شامل » **Indétermination totale** . وإذا كان بعض الأحرار والفوضويين « **anarchistes** » لا زالوا يتصورون حرية الفكر والفعل على هذا النمط ، فإن فى وسعنا أن نرد عليهم بأن نقول إن الإنسان لا يعرف مطلقا مثل هذه الحالة من التوازن ، وحينما نحاول أن ندخل فى روع الإنسان أن هذا التوازن المطلق ممكن فعلا ، فإننا بذلك إنما نعميه عن حقيقة تصميماته الإرادية المتعاقبة ، أو قد ندفع به إلى عشق تلك الحالة النفسية السيئة ، حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث(١) ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا (كما سبق أن لاحظنا) لا نشعر فى أنفسنا بأننا أحرار حينما لا تكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى الفعل ، بل (على العكس) نحن لا نشعر بحريتنا إلا حينما يكون لدينا شعور واضح بتلك البواعث . حقا إنه قد يكون من العسير أحيانا أن نتوصل إلى تحديد الباعث الحقيقى الذى يدفعنا

---

(١) cf. E. Mounier : " **Le Personnalisme** " 73.

إلى الفعل الإرادى هو مجرد فعل تعسفى أو هوى تحكمى مطلق ، ولو كان الأمر كذلك ، لكانت الحرية (كما لاحظ ليبنتس) هى الملكة التى تنزل بنا إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحيوانات نفسها[١] .

بيد أن بعض المفكرين المحدثين — وعلى الأخص لافل Lavelle — يذهبون إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحفظ لحرية عدم الاكتراث بنموها الفعال فى صميم النشاط الإنسانى . حقا أن هذه الحرية ليست سوى قوة محضة « **une simple puissance** » ولكنها تنطوى على كسب سلبى قوامه تحرر فاعليتنا من سائر الموضوعات وكافة الرغبات ، فهى بذلك شرط أساسى لا بد منه لكل نشاط إنسانى حر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن حرية الاستواء تتضمن عودة الذات المريدة من مرحلة الاختيار نفسها إلى إمكانية كل اختيار ، فهى رجعه من « التحديد » **détermination** إلى إمكانية التحديد ، أو من النشاط الجزئى إلى الإمكان ككل[٢] وإذا كانت الحرية كثيراً ما تبدو كأنما هى مجرد عدم أو لا شيء فذلك لأنها عود مستمر إلى الصفر : **un incessant retour à zéro** ، ولكننا هنا بإزاء « صفر » فاعل خلاق ، لأننا بإزاء الإمكانية على الفعل أو القدرة على الخلق ، منظورا إليها فى طابعها المطلق الخالص . والواقع أن للحرية طابعاً سلبيا يجعل منها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها ، إذ من المستحيل أن ندمجها فى إحدى صور الوجود التى سبق تحقيقها . ولهذا فإن الحرية كثيرا ما تقطع صلتها بالماضى ، كأنما هى تريد أن تكون بداية مطلقة — لا مجرد نتيجة لاحقة — وعندئذ يحاول الموجود الحر أن يطرح عنه العادة والذاكرة لكى يعود إلى الأصل الأول للوجود الذى يريد أن يكونه ، وكأن كل حياته السابقة ليست سوى سلسلة يريد أن يتحرر من أسرها ، أو قد يكفى أن ينساها لكى يتخلص منها . وكل الوسائل المتبعة للوصول إلى التطهير **Purification** ليست سوى وسائط يقصد بها

---

(١) Leibiz : “ **Nouveaux Essais** ”, liv. II. ch. 21. & 16.

(٢) cf. L. Lavelle : “**Traité des Valeurs**”, t. 1., p. 457.

العودة بنا إلى نشاطنا الحر الأولى ، أى إلى تلك الممارسة الأولية للحرية exercice de la liberté لأن وجودنا الذاتى أنما ينبثق من هذه الممارسة نفسها . وليس شعورنا بالحرية عند ممارستنا لنشاطنا الذاتى أو لفاعليتنا الخاصة ، سوى شعور بالفعل الخالق نفسه ، من حيث أننا نقبل أن نشارك فيه . وهكذا ينتهى « لافل » إلى القول بأن الحرية هى عود إلى صفر القوة المحضة التى تأخذ على عاتقها فى كل لحظة مسئولية الخلق . وليس ثمة إنسان لا يستيقظ فى الصباح مستعدا لأن يبتدئ من جديد حياته كلها بدلا من أن يكتفى بمواصلتها . ولكن هذا حلم كاذب لو أننا نسينا أن علينا أيضا أن نواصل حياتنا ، وأن نتقبل شروط المشاركة . وهذه المشاركة هى التى تضع بين أيدينا مصير الكون بأسره ، وكأنما هو شىء خاضع لسيطرتنا ، قابل للتغير تحت إمكانياتنا[١] . والخلاصة إن الحرية فى أصلها إمكانية الامكانيات ، فهى لا تنفصل . إذن عن تلك القدرة المحضة التى يتصورها القائلون بحرية الاختيار على صورة اللاتحدد أو عدم الاكتراث .

٢٥ — يمكننا الآن أن نعمد إلى دراسة الجبرية السيكولوجية ، خصوصا وأن القائلين بهذه الجبرية (وفى مقدمتهم ليبنتس) قد شاءوا أن يعارضوا بها نظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث . وهنا نجد أن الجبرية السيكولوجية تقوم أولا وبالذات على أساس القول بأن الإرادة مشروطة بالبواعث أو أن البواعث هى التى تحركنا إلى العمل ، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعا . فالإرادة — فى نظر أصحاب هذا الرأى — أقرب ما تكون إلى ميزان ترجح فيه بالضرورة الكفة الثقيلة ، والباعث القوى هو ذلك الثقل الكبير الذى لولاه لظلت الكفتان فى تذبذب مستمر دون أن ترجح واحدة منهما . وتبعا لذلك ، فإن الحريةلا يمكن أن تنحصر فى انعدام البواعث ، وكأن فى وسع الإرادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر . « إن عدم الاكتراث — كما يقول ليبتس — هو وليد الجهل ، فكلما كان المرء حكيما ، كان فعله أكمل تحديدا وأكثر جبرية .. والواقع أن كل أفعالنا ذات طابع حتمى ، ولا أثر فيها لطابع الاستواء أو الحياد التام ، إذ أن ثمة دائما مبررا فينا أو مسوغا يحركنا إلى العمل . وإذن فلا شىء يمكن أن يتحقق بدون سبب ؛ وبالتالى فإن

---

(١) cf. L. Lavelle : « De l'Acte », pp 191.

حرية عدم الاكتراث مستحيلة ، وهى لا توجد حتى لدى الله نفسه »(١) .

وهنا قد يعترض أنصار الحرية المطلقة بقولهم إن الإرادة تتميز بقدرة تسمح لها بأن تعمل فى استقلال تام عن البواعث ، ولكن ليبنتس يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه لا وجود لتلك القوة السحرية المزعومة التى هى أقرب ما تكون إلى القوى المحضة أو الكيفيات الغيبية **occultes** قوة الإرادة التى لا تعرف عقلا ولا نظاما(٢) وإذا كانت الحرية موجودة حقا ، فإن وجودها إنما يتمثل فى اللحظة التى نعمل فيها وفقا لبواعث . ومعنى هذا أن البواعث لا تقضى على كيان الحرية ، بل هى السند الذى ترتكز إليه وتقوم على دعامته . وأمَّا الترابط الموجود بين البواعث ، أعنى ارتباط العلل بالمعلولات ، فليس من شأنه فى نظر ليبنتس أن يولد قضاء صارما لا يحتمل ، بل هو يمدنا بالوسيلة اللازمة لإعلاء حريتنا والتسامى بها ، وهذه الوسيلة تنحصر فى إمداد الكائن الحر بمعرفة أسباب أفعاله ، وهى المعرفة اللازمة لتحقيق الفعل الإرادى . والواقع أنه « لكى يصح أن نطلق على الأفعال صفة الحرية ، ينبغى لتلك الأفعال أن تكون فى آن واحد تلقائية ووليدة تأمل أو تدبر عقلى » فالحرية عند ليبنتس هى « تلقائية الكائن الناطق (أو العاقل) »(٣) وبعبارة أخرى ، فإن العقل هو روح الحرية ، لأن الفعل لا يصبح حراً إلا إذا انضاف الطابع العقلى إلى النشاط التلقائى .

ثم يعود ليبنتس فيتساءل قائلا : ألأن إرادة الكائن العاقل مطابقة دائما لمجموعة من البواعث ، هل يصح لنا أن نقول تبعاً لذلك إن تلك الإرادة ليست حرة ؟ كلا لا ريب فإن البواعث التى تحفزنى إلى العمل هى بواعثى أنا ، وحينما أعمل وفقاً لها فإنما أنصت لصوت نفسى وأعمل ما تمليه علىَّ إرادتى ، وليست الحرية أولا وآخراً سوى توقفى على ذاتى واستنادى إلى نفسى — ولكن إذا كانت بواعثى مجرد أهواء **passions** فهل يكفى أن أعرف تلك الأهواء لكى تصبح هى نشاطى الخاص وفاعليتى

---

(١) Leibniz : « **Théodicée** », 148 § 149.

(٢) Leibniz : « **Nouveoux Essais** » liv. II.; ch 12, p. 47.

(٣) Leibniz « **Nouveoux Essais** » 21., 9., p. 234

الذاتية ؟ يجيب ليبنتس هنا بالنفى ، لأنه ينبغى أن تكون بواعث أفعالى ، إذا أردنا لها أن تجىء مطابقة لحريتى متفقة معها بحيث تكون حقا أفعالى أنا **miens** ، نقول إنه ينبغى لتلك البواعث أن تختلط بى وتمتزج بصميم وجودى ، إذ هنالك فقط يكون استنادى إلى تلك البواعث بمثابة استناد إلى ذاتى حقا . فإذا ما تساءلنا عن نوع البواعث التى يمكن أن تمتزج بذاتى وتختلط بطبيعتى ، وجدنا أن البواعث العقلية هى وحدها البواعث المطابقة لطبيعتى ، لأن العقل هو منى بمنزلة الماهية ، وما أنا بموجود ناطق إلا لأننى أعمل وفقا لبواعث معقولة . فأنا لا أكون حراً إلا فى اللحظة التى أعمل فيها وفقاً لعقلى .

يقول ليبنتس : « إن النفس لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية قوامها الأفكار المتمايزة ورائدها الاستماع لصوت العقل . وأما الإدراكات المختلطة التى تستند إلى الجسم وحده ، فهى وليدة إدراكات مختلطة سابقة ، دون أن يكون من الضرورى أن تريدها النفس أو أن تتنبأ بها » . فالفعل الحر هو الفعل المعقول الذى فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل ، بعكس ما يتوهم البعض حينما يتصور الفعل الحر على أنه انحراف **clinamen** الإرادة انحرافاً معقولا ، كأنما نحن بإزاء فعل قوامه الصدفة الباطنة **hasard intérieur** . وعلى ذلك فإن « الله وحده هو الموجود الحر بأكمل معانى الحرية فى حين أن الأرواح المخلوقة لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلو على أهوائها » . وهكذا يخلص ليبنتس إلى أن الحرية تتفاوت على قدر تفاوت الحكمة نفسها ، لأنه كلما زادت درجة الإنسان من الحكمة والفضيلة ، زاد قدره من الحرية ، فمن كان مالكا لزمام عقله ، كان أقدر على امتلاك زمام نفسه ، وبالتالى كان أقدر على العمل بنفسه .

وأخيرا يقرر ليبنتس أنه حينما يعمل الإنسان بمقتضى عقله وحريته فإنه لا بد أن يجد نفسه فى انسجام أكمل وأتم مع العالم كله والله نفسه . فالنشاط العقلى ليس هو جوهر الفردية الذاتية فحسب ، بل هو يمثل « المطلق » ويعبر عن « الكلى » أيضا ، أعنى أن

---

(١) **bid ., II. chap. 21.**

العقل هو مرآة العالم والله معا . ولهذا فإن الأفعال الحرة لا بد أن تجيء موافقة لما فى الكون من عناية شاملة ، وهكذا يحاول ليبنتس أن يوفق بين الحرية والعناية الإلـٰهية ، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة ، حتى يتسنى له فى النهاية أن يوفق بين الفاعلية الفردية والجبرية الكونية . فإذا ما تساءلنا بعد هذا عن مصدر الشر الخلقى ، أجاب ليبنتس (مستوحيا سقراط وأفلاطون) إن الجهالة والخطأ هما منشأ الشر **Peccatum ab errore** فالخير وحده هو الذى يمكن أن نعده حراً ، وأما الشر فإنه لا يمكن أن يتصف بصفة الحرية(١) .

فإذا عاودنا النظر الآن إلى نظرية ليبنتس فى الحرية وجدنا أن الميزة الأولى لهذه النظرية هى أنها ترفض كل قول باللاتحدد أو بالاتزان المطلق ، لأنها ترى أنه من المستحيل على الإنسان أن يميل بقدر واحـد إلى سائر الأطراف المتعددة التى تعرض له عند الاختيار(٢) . حقًا إن ليبنتس يسلم فى بعض المواضع بوجود حرية عدم اكتـراث يسميها هو باسم « حرية الإمكان » : « **liberté de contingence** » ، ولكنه يفهـم « عدم الاكتراث » هنا بمعنى أنه ليس ثمة شيء يلزمنا باختيار هذا الطرف أو ذاك ، فهو لا يقول إذن بوجود توازن محايد تماما ، كأن ثمة استواء مطلقا فيه يصبح كل شيء مساويًا لأى شيء آخر، دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك(٣) ولكن ليبنتس لا يشترط للحرية الإمكان فقط ، بل هو يشترط لها أيضاً التلقائية والعقل والتلقائية فى نظره تعبر عن كون البواعث تنبعث من قرار وجودنا نفسه ، بينما العقل يشير إلى أهمية مبدأ السبب الكافى ، وإن كان ليبنتس يتأول هذا المبدأ هنا فيقول إن البواعث تحركنا إلى العمل ، دون أن تدفعنا إليه دفعا ، فهى ليست ملزمة محتمة . بيد أن كل هذه المحاولات قد باءت بالفشل فى نهاية الأمر ، لأن تعريف ليبنتس للتلقائية

---

(١) A. Fouillée: « **Histoire de la Philosophie** » nouvelle édition, pp. 324 – 325.

(٢) Cf, Leibniz: **Théodicée** », 35, 46. 232 - (& « Nouveaux Essais », II, XXI, § 8., § 47)

(٣) Cf. Leibniz : « **Théodicée** », 1., 46.

لا ينطبق على الكائنات الحرة فحسب ، بل هو ينطبق أيضًا على سائر الموجودات التى يتكون منها العالم ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نجد لدى سائر الذرات الروحية التى يتألف منها الكون هذا الطابع الذى تتميز به الحرية ، وبالتالى فإن الحرية لن تصبح صفة مميزة للإنسان وحده . ومن جهة أخرى ، فإن هذه التلقائية التى يتحدث عنها ليبنتس هى فى الحقيقة تلقائية كاذبة ، لأن كل ما يحدث لأية ذرة روحية محدد بماضى تلك الذرة ، وتبعا لمبادىء ليبنتس نفسه ، كل ما يحدث لذات من الذوات متضمن فى مفهوم تلك الذات(١) .

أما عن نظرية ليبنتس فى « البواعث » : **motifs** ، فإن خطأها ينحصر فى أنها تتصور البواعث تصوراً مادياً ، كأنما هى قوى مستقلة تتصف بدرجة معينة من « الشدة الباطنة » **intensité intrinsèque** ، فى حين أن القيمة المحددة لكل باعث من البواعث إنما تتوقف بشكل مباشر على الشخصية ذاتها(٢) ، وحتى إذا سلمنا بوجود بواعث قوية (فى ذاتها) ، فإن الملاحظ أن الباعث الأقوى لا يتغلب دائماً وبالضرورة على سائر البواعث الأخرى ، بدليل أن هناك لحظات تردد وتدبر فيها نشعر أوليا بأن ثمة طرفًا كل البواعث تبدو مؤيدة له ، ولكننا مع ذلك لا نتخذ تصميمًا نفعل فيه بمقتضى ذلك الطرف . فلدى الحرية إذن قدرة على الاختيار فيما بين التصميم أو عدمه (على الأقل) ، وفضلا عن ذلك ، فإن الباعث الأقوى لا يكون قوياً إلا بالنسبة إلى وجهة نظر معينة ، وحينما نغير من وجهة نظرنا فإن نظرتنا إلى البواعث تختلف . حقا إن ثمة أفكارا تأتى إلينا من تلقاء ذاتها ، ولكن عقلنا حينما يلمح صورة تعاوده ، قد يستطيع أن يأمرها بالوقوف فيحول بينها وبين التقدم(٣) .

٢٦ — والواقع — كما لاحظ سارتر — أن الفعل لا يصدر عن الباعث أو الدافع كما يصدر المعلول عن العلة ، لأن الدوافع والبواعث لا يمكن أن تؤخذ على أنها « أشياء » طبيعتها الثبات والاستقرار . فليس للبواعث والدوافع « ماهية ثابتة » ، بل أنا الذى

(١) Jean Wahl: « **Traité de Métaphysique** », p. 534.

(٢) Gabtiel Marcel : « **Le Mystére de L'Etre** », II, Aubier. Paris, 1952, p. 117.

(٣) Leibniz : « **Théodicée** » , No. 288.

أخلع على تلك الدوافع والبواعث ما لها من معنى ، وهذا المعنى قابل للتحول والتغير ؛ لأن المدلول النفسى الذى أنسبه إليه قابل للتحول والتغير . حقا إن البواعث قد تبدو ذات طابع موضوعى ، ولكننا كثيرا ما ننسى أن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدر ما نستجوبه ، ونحن لا نستجوبه إلا لغرض خاص أو غاية معينة ، فليس الباعث هو الذى يعين الفعل ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل الصحيح أن الباعث لا يظهر إلا حيث يوجد « مشروع فعل » **projet d'une action** [١] والحق أن الذات التى تستخرج من مجموع العالم بواعثها الخاصة هى ذات لها بنيتها الخاصة وتركيبها المعين . فهى ذات قد عينت أغراضها ، وحددت غايتها ، ونزعت فعلا نحو تحقيق إمكانياتها ، ومن ثم فإنها حينما تختار بواعثها إنما تختار فى الحقيقة وجودها نفسه . وسنرى فيما بعد أن الوجود الإنسانى عند سارتر ينحصر فى اختيار الذات لنفسها ، وهذا الاختيار وحده هو الذى يحدد بواعث أفعالنا . ولكن سارتر يربط بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول » **L'absurde** « فينسب إلى ظاهرة الحرية صفة اللامعقول ، ويقول إنها لا تقبل تفسيرها بأى حال . وهكذا نرى أن ليبنتس يجعل الصلة وثيقة بين العقل والحرية فى حين أن سارتر (على العكس من ذلك تماما) يجعل قدرة الإنسان على الاختيار مطلقة وغير مشروطة ، فيقول إن اختيارنا لذواتنا يتم على غير ما أساس يستند إليه ، بمعنى أنه هو الذى يملى على نفسه بواعثه ، ولهذا فإنه قد يبدو لا معقولا ، إن لم يكن كذلك بالفعل . والواقع أنه إذا كان هذا الاختيار أقرب ما يكون إلى اللامعقول فذلك لأنه الشىء الوحيد الذى تظهر بمقتضاه كافة الأسباب وتستند إلى سائر الأسس ، حتى إن فكرة اللامعقول نفسها إنما تصبح ذات معنى ابتداء من هذا الاختيار نفسه . وهكذا يخلص سارتر (كما سنرى بالتفصيل فيما بعد) إلى أن ما يبدو لنا « لا معقولا » إنما يبدو لنا كذلك لأن ثمة حرية تخلق لنفسها القيم والمعايير ، باختيار حر مطلق ، دون أن يكون ثمة باعث عقلى تستند إليه ، فتضع بذلك لنفسها أسس سائر المعايير وكافة الأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أى معنى ؛ وقبل هذا الاختيار ، ليس للقيم أى معنى

---

(١) Jean – Paul Saryre : « L' Etre et le Néant », p. 516.

فى ذاتها[١] .

٢٧ ــ رأينا مما تقدم أن وجود البواعث لا يتناقض مع وجود الحرية ،لأن قوة البواعث مستمدة منا فى الحقيقة . ولكن كيف تخلع الذات على البواعث تلك القوة التى بمقتضاها تنتصر هذه على غيرها من البواعث ؟ بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الصلة الخفية الموجودة بين الباعث والفعل الحر ، فنقول : كيف نعرف أن الباعث الذى تحقق هو فعلا الباعث الأقوى ؟ هنا يمكننا أن نهيب بنظرية برجسون فى الحرية ، فإن هذه النظرية قد تساعدنا على فهم حقيقة الفعل الحر فى صلته بالباعث النفسى . والواقع أن برجسون قد أوضح لنا بنظريته فى الحرية أن الجبرية السيكولوجية إنما تقوم على نظرة ترابطية **vue associationniste** أو تحليلية للنفس ، كأن حياتنا العقلية هى مجرد تعاقب بين لحظات ، كل منها نتيجة معلولة لما تقدمها من لحظات ، وعلة لما يلحقها من لحظات ، ومن جهة أخرى فإن أنصار الجبرية يتوهمون أن من الممكن تحليل الفعل فى كل لحظة من لحظات تطوره ، بحيث قد نستطيع أن نرجعه فى النهاية إلى مجموعة من البواعث . وإذا ما عرفنا هذه البواعث (فى لحظة معينة من لحظات حياتنا) فقد يكون فى وسعنا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ؛ لأن الباعث الأقوى (كما يقولون) هو دائماً الباعث الذى تكون له الغلبة فى نهاية الأمر .

ولكن يجب أن نلاحظ أولا أننا حينما نقول إن الباعث الأقوى هو الذى انتصر ، فإننا لا نستطيع أن نقرر ذلك إلا لأننا قد أقمنا نوعاً من التكافؤ بين الباعث الذى تحقق والباعث الأقوى . فنحن لا نستطيع أن نقول بقوة ذلك الباعث إلا لأنه قد انتصر فعلا ، وهذا معناه أننا نقول بأن الباعث الذى انتصر على غيره من البواعث هو الباعث الذى تحقق ، وهذا مجرد تحصيل حاصل . ومن جهة أخرى فإن تحليل الحياة العقلية إلى لحظات منفصلة ، وتحليل هذه اللحظات إلى أفكار مختلفة ، وبواعث متباينة ، هو فى الحقيقة تحليل بعيد كل البعد عن واقع الأمر : ذلك لأنه من العبث أن نبحث فى حياتنا النفسية عن لحظة مستقلة عن باقى اللحظات ، أو عن فكرة منفصلة

---

(١) Jean – Paul Sartre : « L'Etre et le Néant », pp. 558 – 559.

عن باقى الأفكار ، لأن الحياة النفسية تكوِّن وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات . فليس فى حياتنا النفسية شىء يمكن عزله عن سائر الأشياء الأخرى ، بل هناك مجرى مستمر ، واتصال غير منقطع ، وديمومة « **durée** » لا تعرف انفصالا . وهنا قد يعترض أنصار الجبرية فيقولون إننا لو عرفنا سائر البواعث ، لأمكننا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ، ولكن كيف يمكننا أن نعرف البواعث الدفينة التى تعمل فى باطن نفس غريبة عنا ؟ إن مثل هذه البواعث هى بلا ريب موسومة بطابع صاحبها ، فهى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لا انفصام له بشخصية حية لها تاريخها ووحدتها وكيانها المستقل . فإذا أردنا حقا أن نعرف تلك البواعث كان علينا أن ننفذ إلى تلك الشخصية ، حتى نعرف ما يعتورها من دوافع وبواعث وما يدور فى قرارة وجودها من انفعالات وتصميمات، فإذا عرفنا أن تلك الشخصية نفسها تجهل مقدما نوع الفعل الذى ستحققه ، وأنها لذلك تتأمل وتتدبر ، أمكننا أن نفهم كيف أنه لا سبيل إلى معرفة الفعل الذى ستحققه فى نهاية الأمر . وهكذا نرى أنه لا سبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين ، سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج ، أم افترضنا بطريقة غير محتملة إمكان النفاذ إلى باطن نفوسهم .

حقاً إننا لو بحثنا — بعد حدوث الفِعْل — عن البواعث التى يمكن أن نفسِّره ، فإننا لا نعدم مبررات تحدد معنى الفعل وتعين معنى مضمونه ومرماه ، وبالتالى فإن الفعل سيبدو لنا محددا مجبرًا ، ولكننا لو نفذنا إلى تيار الزمن نفسه ، وفى نفس اللحظة التى وقع فيها الفعل ، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعترف بأن التصميم الذى اتخذناه فى لحظة معينة ليس له من باعث سوى طبيعتنا نفسها . وبعبارة أخرى فإن المستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به **imprévisible** ، ومن ثَمَّ فإن الجبرية تخطىء إذ تتصور المستقبل على غرار الماضى . حقاً إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شىء لا بد أن يبدو لنا محدداً ، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل غير محدد ، أو هو كما قال جيمز ، أفق مفتوح لا نهاية له . لقد كان أرسطو يقول إن كل حكم نصدره على المستقبل هو منطقياً ممَّا لا يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا ، وأما برجسون فإنه لا يكتفى بذلك بل هو يذهب إلى أنه من المستحيل أن يكون ثمة حكم على

المستقبل ، لأن كل حكم نصدره على المستقبل لا بد أن يحيله إلى ماض ، وبالتالى فإنه سيتضمن إنكارًا له كمستقبل(١) .

والواقع أن الفعل الحر — كما يتصوره برجسون — هو أولا وبالذات فعل مرتبط ارتباطا جوهريا بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزمانى الذى نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفا بطابع الخلق أو الإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط فى نظر برجسون بفكرة الخلق أو الإبداع **création** ، لأن الإنسان هو ذلك الموجود الذى تنحصر حريته فى خلقه لنفسه بنفسه . ولكن كيف يخلق الإنسان نفسه ؟ لا شك أنه لا سبيل إلى فهم هذه العملية إذا طبقنا على الحياة والشعور قوانين المادة الجامدة . وأما إذا حاولنا أن نفهم طبيعة تلك الحرية التى لا سبيل إلى الشعور بها إلا من الباطن ، فقد نتوصل عن هذا الطريق إلى فهم معنى الإرادة الحرة . إن الكثيرين ليتوهمون أن الإنسان هو من خلق عوامل خارجية كالوراثة أو الطابع الفسيولوجى أو الجنس أو البيئة أو المجتمع ، ولكن برجسون يقرر أن كل هذه العوامل ليست سوى « مواد » ستخلق منها الإرادة الحاكمة ذاتها الخاصة أو شخصيتها الفريدة . وإذا كانت فكرة الحرية هى فى نظر برجسون واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشر ، فذلك لأن لدينا شعورا بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا وعاداتنا وخلقنا ، أعنى شخصيتنا بأكملها . فالإنسان ليس صانع حياته فحسب ، وإنما هو الفنان الذى يشكل تلك الحياة كما يشاء ، عاملا على الاستفادة من تلك المادة التى يمده بها ماضيه وحاضره ، بل وراثته وظروفه ، لكى يخلق من كل هذه صورة فريدة أصيلة ، يكون هو منها بمنزلة المثّال الذى يصوغ من الصلصال تمثالا جديدا لم يسبق له مثيل : إننا أحرار (على حد تعبير برجسون) حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجئ معبرة عنها ، ويكون بينها وبين شخصيتنا من التماثل ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفنى »(٢) . ويذهب برجسون فى موضع آخر إلى أن الصلة بين الذات والفعل الحر كثيراً ما تكون

---

(١) Cf. JeanWahl: « **Traité de Métaphysique** », p. 531.

(٢) H. Bergson. « **Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.** », P. 231. (cf. également « **La Pensée et le Mouvant** ». pp. 118 - 119.)

شبيهة بتلك الصلة التى لا سبيل إلى تعريفها بين الآباء وأبنائهم . ولكن المهم عنده أن الإنسان يستعين بالحتمية نفسها لكى يخلق لنفسه حتمية أسمى ، قد يصح أن نطلق عليها اسم الحتمية المرادة . فالإنسان يستغل تكوينه الطبيعى وتركيبه العضوى لكى يخلق منه طابعاً أخلاقياً أصيلا ، فيصبح بذلك كما يريد أن يكون(١) .

وحسبنا أن ننظر إلى ظاهرة « الديمومة » لكى نتحقق من أن الحتمية لا تسود حياتنا الإنسانية . ذلك لأن الفرض القائل بأن الحتمية شاملة ومطلقة هو فى الحقيقة فرض لا مبرر له ، إن لم يكن مناقضاً لظاهرة الحياة نفسها . حقًا إن نفس العلل تنتج دائمًا نفس المعلولات ، ولكن هذا لا يصدق إلا فى المجال الرياضى اللازمنى ، حيث نكون بصدد حقيقة جامدة لا حياة فيها — . وأما فى المجال الحيوى حيث تسود الحركة والديمومة « **la durée** » فلا وجود مطلقًا لنفس العلة اليوم وغداً : ذلك لأن الفاعل الذى يحيا فى الزمان دائب التغير ، فهو ليس اليوم كما كان بالأمس . فالحرية إذن ظاهرة مصاحبة **coextensive** للحياة بصفة عامة — « حقًا إن الحتمية قد تكون متأصلة فى المادة الجامدة ، ولكنها لا تلبث أن تخلى السبيل أمام لا حتمية جزئية بمجرد ما تظهر الحياة والشعور ... وهكذا قد لا يجد المرء صعوبة فى أن يتميز هنا وهناك « مناطق لا تحدد « **zones d'indétermination** حيثما وجدت كائنات حية »(٢) .

بيد أن الحرية التى نشعر بها نحن هى من طراز آخر فى الحقيقة ، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية فى آن واحد . فالحرية فى أعلى صورها هى عند برجسون « تلقائية روحية خالصة » . والفعل الحر إنما هو ذلك الذى يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه ، كأنما هو « عمل فنى » **oeuvre d'art** حققته روح مبتكرة أصيلة . وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية ، وتأكيد للوجود الذاتى ، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة . ويشبه برجسون الفاعل الحر بالفنان الحقيقى حين يتصور أولا فكرة العمل الفنى الذى يريد تحقيقه ، ثم يعمد

---

(١) Cf. A. Bermond. « **Réflexions sur l'homme dans la Philosophie de Bergson** »: article dans les « **Archives de philosophie** »., vol. XVII, Cahier I., 1947, pp. 127 – 129.

(٢) « **Bulletin de la Societé Française de Philosophie** »., P. 101

إلى التعبير عن نفسه تعبيراً صادقًا فى ذلك العمل ، لكى يسعى من بعد إلى تنفيذه بكل ما لديه من مهارة فنية ، دون أن ينتهى به الأمر إلى أن يصبح مجرد عبد أسير لهذا العمل الفنى الذى حققه . فالفنان الصحيح إنما هو ذلك الذى يريد أن يحقق شيئاً آخر غير ما تقضى به المهنة ، لأنه يشعر بأن ثمة حقيقة جديدة هو وحده الذى يستطيع أن يكشف عنها ؛ وهذا الكشف لن يكون فى البداية للآخرين بل له هو أولا وبالذات .

أما « مادة » العمل الفنى فى « الفعل الحر » فهى الإنسان نفسه ، فى هذه اللحظة المعينة من تاريخ حياته ، بما لديه من عادات وطبائع وأخلاق وأساليب خاصة فى المعيشة ... إلخ . ومن هذا الفعل لا بد أن ينبثق إنسان جديد يشعر بموقفه الجديد ومصيره الذى لا سبيل إلى التنبؤ به . والواقع أننا لو وضعنا أنصار الحتمية أمام فاعلية إنسانية بصدد البحث عن الفعل الذى تود أن تحققه ، لما كان فى وسعهم أن يتنبأوا بهذا الفعل تنبؤاً صحيحًا ، خصوصًا إذا كان ثمة عوامل كثيرة تتحكم فى الشخصية التى ستصدر هذا الفعل . فالفعل الحر ليس مجرد ظاهرة عارضة أو مجرَّد تصميم تعسفى تصدره إرادة تتصرف بدون اكتراث ، مختارة واحداً من الطرفين اللذين يعرضان لها دون تمييز ، كما يختار الطفل هذه القطعة من النقود أو تلك ، بل هو قبل كل شىء تعبير أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به عن اختيار باطنى فيه تنكشف أمام الشعور الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التى فيها يقف المرء على حقيقة مطالبه الباطنة ورغباته الدفينة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفعل الحر هو الذى يكشف لنا عن تلك « الأنا العميقة » le moi profond التى تظل فى العادة كامنة فى طوايا حياتنا اليومية المألوفة . فلو أننا عَدَلْنا عن وجهة النظر الخارجية التى كثيراً ما تجعلنا نرى الأشياء كوقائع ثابتة ومحدودة ، لكى ننفذ إلى أعمق أعماقنا ، حتى نقف — إذا أمكن — على ينبوع وجودنا ، فهنالك سنجد أن الحرية قوة لا نهائية ، وأن لدينا شعورا بهذه القوة فى كل مرة نعمل فيها حقًا[١] . وإذن فإن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها ، والتصميم

---

(١) H. Bergson : « **Essai sur les Donnnées Immédiats de la Conscience.** » p. 156.

إنما ينبثق من أعماق النفس فى جملتها . وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن درجة كل فعل من الحرية تزيد بقدر نزوع السلسلة الديناميكية التى يرتبط بها إلى الاتحاد بالذات الباطنة التى تكوِّن صميم وجودنا . ولهذا يقول برجسون إن الإنسان فى الفعل الحر يؤكد ذاته ، كما هو فى حقيقة الأمر ، بل كما يريد أن يكون . ولكن تأكيد الذات هنا مرادف للخلق ، وهذا هو سر تلك الديمومة النفسية التى يتميز بها الإنسان . وإذا ما نظرنا إلى الفعل الحر ، من حيث ثراؤه الذاتى وجِدَّتُه الأصيلة ، فى هذه اللحظة المعينة من لحظات ديمومته النفسية ، فسنلاحظ أنه يند عن كل مقارنة ويخرج على كل قاعدة . فالفعل الحر (كما قلنا) يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . وكل محاولة لإرجاعه إلى مجموعة من العوامل أو الروابط السابقة لا يمكن أن تصدق عليه ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى تقسيمه وتجزئته ، ولكن هذه التجزئة تذهب بوحدته وتقضى على مضمونه ، لأن لكل فعل حر طابعه الخاص الذى لم يوجد قط من قبل ، ولن يوجد بحال من بعد(١) .

وأخيراً يقول برجسون : إن مثل هذه الأفعال — أعنى الأفعال الحرة التى هى أقرب ما تكون إلى الإبداع الفنى — نادرة فى حياتنا النفسية ، فهنالك أناس يعيشون ويموتون دون أن يكونوا قد حققوا فعلا واحدًا من هذا القبيل ، أى دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية(٢) . وإذا كانت الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعى ، وتلقائية روحية ، واستقلال ذاتى ، فى آن واحد . وهكذا ينتهى برجسون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، لأن هذا الخلق الإبداعى الذى يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأى تصور عقلى . فنحن بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والصيرورة ، ونسيجها الزمان والديمومة . وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق الوجدان ، أعنى بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما فى حياتنا النفسية من تلقائية ، وأصالة ، وجدة .

٢٧ — ولكن هل استطاع برجسون حقاً أن يدحض الحتمية السيكولوجية ،

---

(١) Cf. R. Le Senne « **Introduction à la Philosophie** », 3e éd., 1949. P. U. F., pp. 197 – 198

(٢) H. Bergson : « **Essai sur les Données** Immédiates **de la Conscience** » p. 128.

أو أن يقدم لنا فكرة واضحة متميزة عن الحرية هنا ينبغى أن نقرر أولا أن لنظرية برجسون فى الحرية الفضل الأكبر فى إظهارنا على طابع الاستمرار continuité الذى تتميز به حياتنا النفسية ، مما يدلنا على وجود صلة وثيقة بين الحرية والزمان . والواقع كما لاحظ برجسون أن كل الغموض الذى اكتنف مشكلة الحرية إنما يرجع إلى أننا قد اعتدنا أن نتصور التأمل العقلى ، أو التدبر délibération على أنه تذبذب فى المكان ، على حين أنه عبارة عن تقدم ديناميكى فيه تكون الذات والبواعث نفسها فى صيرورة مستمرة ، مثلها كمثل موجودات حية حقيقية[١] . فالذات التى تتدبر وتتروى ليست ذاتاً جامدة ثابتة تجد نفسها عند مفترق الطرق ، وكأنما هى بإزاء سبل مرسومة من ذى قبل ، أو كأنما هى تنزع إلى غايات متعارضة سبق تصورها بوضوح وتميز ، وإنما هى فى الحقيقة تتغير وتخضع للزمان حتى فى لحظة تدبرها ، فتصميمها لن يكون نتيجة لفحص عقلى للبواعث ، بل سيكون تعبيراً عن ذاتها (على نحو ما هى فى الآن الذى يتقرر فيه فعلها) . ومعنى هذا أن البواعث لا تعمل من تلقاء ذاتها ، كأنما هى قوى خارجة عن الشخصية ، بل هى تندمج فى الحقيقة الديناميكية أو الواقع المتحرك الذى يكوِّن صميم وجودنا الذاتى . وحتى الإمكانيات نفسها لا يمكن اعتبارها سابقة على اختيارنا ، لأن فكرة الإمكان possibilité تتضمن إسقاط الماضى على المستقبل ، إذ بعد أن نكون قد حققنا الفعل نعود فنقول إن المسألة تحتمل أكثر من حل ، وإننا قد اخترنا واحداً من حلين . ولكننا حينما نكون بإزاء تصميمات هامة حقًا ، فإننا قد لا نشعر بأن ثمة ممكنات علينا أن نختارها فيما بينها . وعلى كل حال ، فإننا بفعلنا نخلق ما يمكن اعتباره فيما بعد إمكانية فعلنا[٢] .

بيد أن برجسون كثيراً ما يُشَبِّه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة اليانعة من الشجرة ، مما قد يوحى بأن عملية خلق النفس بالنفس (التى ترادف فى نظره

---

(١) Ibid., p. 140 .

(٢) Cf. H. Bergson: « **La Pensée et le Mouvant** » , pp. 26 – 33.

من المعروف أن نقد برجسون لفكرة « الممكن » يقوم على أساس أن الممكن لا يسبق الواقعى ، بل يجئ بعده .

معنى الحرية) تنطوى على شيء من الحتمية أو التحدد **détermination** . فنحن (فى نظر برجسون) نشبه إلى حد كبير ذلك الشخص الذى اعتاد أن يصل متأخراً ، وفى كل مرة يحاول أن يختلق من المعاذير ما يبرر تأخره ؛ فهو تارة يتعلل بأنه ظل مستغرقا فى نوم عميق إلى ساعة متأخرة ، وتارة يزعم أن القطار قد فاته ، وتارة يدعى أنه كان قد نسى ساعته ، بينما السبب الوحيد فى تأخره المستمر إنما يرجع إلى أن التأخر من طبيعته ، أعنى أنه لا يكاد ينفصل عن تكوينه الخلقى . فما يسميه برجسون بالحرية هو فى نهاية الأمر سلوك الإنسان وفقاً لطبيعته الروحية ، وإنتاجه لأفعال لا يكون ثمة سبيل لتفسيرها إلا بالرجوع إلى طبيعته الخاصة[١] والواقع أن برجسون يضحى بالحرية فى سبيل تلك « الذات العميقة » التى يقرر أنها هى وحدها التى تفصل فى وجودها وتحدد ذاتها . فالذات هى وحدها الحرة ، لأنها تخلق من نفسها لحنا **mélodie** ، وحدته تعبر عن وحدة تلك الشخصية الحرة التى تحقق نفسها فى الزمان . ويذهب البعض فى نقد نظرية برجسون إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن الحرية التى ينادى بها تختلط فى نهاية الأمر بالتلقائية ، فى حين أن الإرادة تتمثل على وجه الخصوص على صورة « كف » أو منع « **inhibiton** » ، بمعنى أنها تنطوى على إيقاف للسورة التلقائية التى تتولّد عن التصورات والرغبات[٢] ومن جهة أخرى فإن برجسون لا يعترف بوجود « الاختيار » **le choix** لأنه يرى أنه إذا كان فى إمكاننا قبل الفعل أن نتصور عدة اتجاهات ممكنة ، فإن الملاحظ بعد حدوث الفعل أن الاتجاه المتبع يبدو ضروريا . ولكن ردنا على ذلك أننا نشعر فعلا بأن فى وسعنا أن نختار وأننا قد حققنا بفعلنا مثل هذا الاختيار . والظاهر أن نظرية برجسون فى الحرية تتعارض تعارضًا صارخًا مع مقتضيات الضمير (أو الشعور الخلقى) ، لأن هذا الشعور لا يتطلب منا فقط أن نتحرر من سيطرة الآليات المألوفة وأساليب الحياة الراتبة والبيئة نفسها لكى نكون ما نحن عليه فى قرارة الأمر ، بل هو يتطلب منا أحيانا أن نعمل على مجاهدة بعض الميول المتأصلة فينا ، بحيث نتخلى عن ذواتنا ، ونقطع صلتنا بنزعات تغلغلت فى صميم وجودنا . فالحرية الأخلاقية لا تتفق مع

---

(١) Cf. André - Maurois « **Etudes Littéraires**, t. I., 1941., p. 162

(٢) Cf. P. Foulquié: « **Précis de Philosophie** », t. 1., p. 309.

ما يقوله برجسون من أن الحرية هى الاستقلال الذاتى والعمل وفقا لما تقضى به الذات ، كأن كل ما على الشخصية الإنسانية أن تفعله إنما هو أن تعمل على مطابقة ذاتها الباطنية العميقة(١) .

ولكن ماذا عسى أن تكون تلك « الذات الباطنة » التى ينسب إليها برجسون صميم حريتنا ؟ الواقع — كما لاحظ سارتر — أن تلك الذات تكمن وراء أفعالى كأنما هى ماهية ثابتة ينبغى أن يجئ كل فعل من أفعالى مطابقا لها . وتبعا لذلك فإن أى فعل من أفعالى لا يمكن أن يوصف بأنه حر إلا بقدر ما يعكس من ماهيتى . ومعنى هذا أن وجودى ليس حرا ، بل ذاتى هى وحدها الشيء الحر ؛ ومن ثم فإن حريتى هنا لا تنكشف لى إلا باعتبارها حرية الغير ، أعنى حرية تلك الذات الدفينة التى تكمن فى باطن وجودى . وهكذا تصبح « ذاتى » هى مصدر أفعالى ، كما أن الغير مصدر أفعاله ، وكأن تلك الذات شخص كامل تام التكوين ، أو كأنما هى حقيقة مكوَّنة من ذى قبل . حقا إن تلك الذات تحيا وتتغير ، كما أن كل فعل من أفعالها يساهم فى التعديل منها ، ولكن ما يطرأ عليها من تغيرات يبدو متجانسا منسجما ، لأنها تغيرات حيوية ذات طابع بيولوجى ، فهى تشبه إلى حد كبير تلك التغيرات التى ألحظها على صديقى زيد أو عمرو حينما ألتقى به بعد غياب طويل ، كما يظهر من وصف برجسون للذات الدفينة « **le Moi profond** » بأنها خاضعة لديمومة مستمرة وقادرة على أن تنظم ذاتها تنظيما عضويا ، كأنما هى من أفعالها بمثابة الوالد من أبنائه .

حقا إن الفعل — عند برجسون — لا يصدر عن الماهية صدورا ضروريا ، كأنما هو نتيجة حتمية صارمة ، فضلا عن أنه مما لا يمكن التنبؤ به ، ولكن هناك شبها عائليا « **une ressemblance familiale** » بينه وبين الذات ، لأننا نتعرف على ذواتنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه فى شخص ولده الذى يسير على خطاه ، ويتم ما كان قد بدأه . وهكذا نرى أن برجسون قد عمد إلى إسقاط الحرية التى نشعر بها فى قرارة نفوسنا على موضوع سيكولوجى هو الأنا أو الذات ، فجاء وصفه للحرية مجرد وصف لحرية

---

(١) Cf. A. Lalande « **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie** », **5 éd., Art. Liberté p 545**

لحرّية الغير ، لا لحريتنا نفسها على نحو ما تنكشف لذاتها وتبدو أمام نفسها[١] . والواقع أن برجسون قد تصور وجودنا على أنه وحدة طبيعية يرتبط ماضيها بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها ، دون أن يكون هنـاك أى موضع لمفارقـة أو « تعال » : transcendance فى صميم وجودنا . ولكن القول بأن الإنسان يتمتع بحقيقة وضعية مطلقة ، وكأنما هو مجرد موضوع يمكن تعريفه بما هو عليه بالفعل ، ليس فى نهاية الأمر سوى مجرد تقرير للجبرية . فإذا ذهبنا إلى نهاية الشوط مع منطق برجسون فى الحرية كان علينا أن نسلم بأننى لست شيئا آخر سوى ماهيتى ، وبالتالى فإن وجودى هو وجود الموضوع القَارّ فى ذاته ، والذى لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه « فى ذاته » .

وهكذا نرى فى النهاية أن نقد برجسون للحتمية قد اقتادنا من جديد إلى فكرة الحتمية ، مما يؤيد نظريته هو فى استحالة تعريف الحرية . وإذا كان من بعض أفضال نظرية برجسون أنها قد قضت نهائيا على مزاعم القائلين بالترابط أو التداعى ، فإن من عيوبها أيضا أنها لم تنجح تماما فى أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها « من الباطن » ، ولا يمكن تصورها من الخارج . وكيف يمكن أن نتصور الحرية من الخارج ، كأنما نحن بصدد شىء من الأشياء ، فى حين أن الحرية هى عين وجودنا ؟

---

(١) Jean-Paul Sartre « **L'Etre et le Néant** », p. 81.

الفصل السادس

الحتمية اللاهوتية (أو الجبرية)

٢٨ ـــ تحدثنا فى الفصلين السابقين عن ضربين من الحتمية : أحدهما يقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، والآخر يقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه . ولكن ثمة حتمية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الحتمية العلمية أو إلى الحتمية السيكولوجية ، وتلك هى الحتمية اللاهوتية التى تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلٰهية وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الحتمية اللاهوتية قد نبتت فى أحضان الدين ، وتطورت على يد المفكرين المتأثرين بشتى المذاهب الدينية ، فليس بدعاً أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين ، أو أن نراها تؤرق بال عدد غير قليل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين . والواقع أن القول بالحتمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنسانى متوقف تماماً على الله ، بحيث أنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلٰهية والقول بالحرية الإنسانية . وهنا نلاحظ أن « الحتمية » كثيراً ما تستحيل إلى « جبرية » تقول بالقضاء والقدر **fatalisme** : إذ أن مجرد وجود الله يستتبعه بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً تحديداً سابقاً ، بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان . وهذا ما تعبر عنه الجهمية بقولها : « إن الإنسان ليس يقدر على كل شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتُنْسَبُ إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك »[١] .

---

(١) « الملل والنحل » للشهرستانى (انظر « ضحى الإسلام » لأحمد أمين الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ١٩٤١ ، ص ٤٤ ـــ ٦١) .

ولكن على أى أساس يستند القول بمثل هذه الجبرية المطلقة ؟ يجيب أنصار الجبر على هذا التساؤل فيقولون إنه لو افترضنا أن الإنسان موجد لأفعاله ، وخالق لها ، فقد سلمنا بأن ثمة أفعالا لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وبالتالى فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله(١) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن فى نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديداً لقدرة الله ؛ بينما تشمل هذه القدرة كل شيء ، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله فى خلق هذا العالم أو التحكم فيه . وهذا ما يعبر عنه ملبرانش بأسلوب آخر فيقول : « إن الإنسان بذاته عدم محض . فهو لا يستطيع بدون الله أن يفكر أو أن يتحرك ... وإذن فإن الله هو خالق أفكارنا ولذاتنا وآلامنا(٢) » — ولكن إذا كان الله هو وحده الموجود القادر على كل شيء ، أفليس معنى هذا أن الله هو الكل ، وأن الإنسان ليس بشيء على الإطلاق ؟ هذا ما لا يتردد فى قبوله بعض القائلين بالجبرية المطلقة ، خصوصاً من بين المتصوفة ، إذ يذهب البعض منهم إلى أن الله خالق لأفعال العباد ، كما هو خالق لأعيانهم ، بحيث أن كل ما يفعلونه من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ، أى بإرادته ومشيئته(٣) . فالإنسان (فى نظر بعض المتصوفة) لا يتنفس تنفسا ، ولا يطرف طرفة ، ولا يتحرك حركة إلا بقوة يحدثها الله فيه ، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله ، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها(٤) . ومع ذلك فقد تحدث المتصوفة عن الحرية . ولكنهم عرفوا هذه الحرية بأنها « أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجرى عليه سلطان المكونات » . فالحرية عندهم هى التحرر من عبودية غير الله ، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقيًا لله ، أو هى على حد تعبير بعضهم « كمال العبودية ، فإن من صدقت لله تعالى عبوديته ، خلصت عن رق الأغيار حريته(٥) » وهكذا نرى أن الحرية الصوفية هى تسليم الإرادة لله ، بالتحرر من

---

(١) « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن راشد ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٣٦ .

(٢) Cf. Malebranche « **Méditations Chrétiennes** ». 2, 3, 4,

(٣) « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى ، طبعه الخانجى ، ١٩٣٣ ، ص ٢٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥

(٥) « الرسالة » للقشيرى ، ص ١٠٠

عبودية المخلوقات ، والرجل بهذا المعنى هو « الحر عن غير الله . والعبد فى الحقيقة لله » . ولسنا فى حاجة إلى أن نقول إن تعريف الحرية على هذا النحو ينطوى فى الحقيقة على تقرير للجبرية فى أعلى صورة من صورها .

بيد أن الحرية الإنسانية لم تعدم لها نصيراً بين مفكرى الإسلام فى شخص المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، وأنه ليس من فعل يفعله إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه . فالمعتزلة يرفضون كل ضرب من ضروب الجبرية ، لأنهم لا يتصورون أن يكون الإنسان مطبوعا على أفعاله ، بحيث لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كأنما هو مادة جامدة ذات ماهية ثابتة ، كالنار التى لا يكون منها إلا التسخين ، أو كالثلج الذى لا يكون منه إلا التبريد . وقد فند المعتزلة حجج المجبرة بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيكولوجى القائم على شعورنا بالحرية . وهنا نراهم يقولون إننا نشعر بحريتنا شعوراً مباشراً ، بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية ، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركتنا حين نريد أن نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش . فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له ، بخلاف الحركة الاضطرارية التى لا دخل له فيها . ومن جهة أخرى فقد استند المعتزلة أيضاً إلى الدليل الخلقى فى إثبات الحرية ، فقالوا بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقا لأفعاله ، فقد بطل التكليف ، وليس أدل على خطأ القول بالجبر فى نظرهم من أنه لو كان الإنسان مجبرا على فعل ما يأتيه من أفعال ، لما كان هناك محل للمدح والذم ، والثواب والعقاب ، بل لما كان هناك معنى لوضع الشرائع والقوانين ، وإرسال الأنبياء والرسل ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .. الخ ، ولكن خصومهم قد ردوا عليهم بأن مسألة الثواب والعقاب ليست خاضعة لتصورنا للعدل والظلم ، لأن العدل والظلم ونحوها كلمات تطبق على الناس لا على الله ، إذ لا يُسأل الله عما يفعل وهم يسألون[١] ، وأخيرا نجد أن المعتزلة قد استندوا إلى دليل شبه ميتافيزيقى فى إثبات الحرية إذ قالوا بأن الأمور فى نفسها ممكنة لا واجبة ، بعكس المجبرة الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية .

(١) « **ضحى الإسلام** » لأحمد أمين ، جـ ٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦

بيد أن بعضا من المتكلمين الفقهاء ـــ مثل أبي حيان التوحيدي ـــ قد حاول التوفيق بين الجبر والاختيار عن طريق التسليم بوجهتي نظر مختلفتين إلى المشكلة ، فقال أبو حيان في كتابه « الإمتاع والمؤانسة » : بأن « من لحظ الحوادث ، والكوائن والصوادر ، والأواتي ، من معدن الإلٰهيات ، أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف ، لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر ، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله الحق .. فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات ، من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ، ويرى أن أحدا ما أوتي إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره ، وإيثار شقائه ... » . ثم يستطرد التوحيدي فيقول : « إن الملحوظين صحيحان ، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ، ولا لكل إنسان اطلاع إلى هذه النهاية » . وهكذا نرى أن أبا حيان قد اعترف بصعوبة حل هذه المشكلة ، فآثر التسليم بكل من الجبر والاختيار ، مع اعترافه في الوقت نفسه بالعجز عن الوصول إلى نقطة التلاقي التي تجمع بينهما .

ولما اشتد الخلاف في الإسلام بين أنصار الحرية وخصومها ظهرت محاولات جديدة بقصد التوفيق بين الجبرية والحرية لعل أشهرها تلك المحاولة التي قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر . يقول ابن رشد : إن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي عبارة عن أضداد ؛ ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بمواتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج ، فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معاً ، أعني بإرادتنا وبالأسباب الخارجية ، أما هذه الأسباب الخارجية فهي المعبر عنها عادة بقدر الله ، وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين .. « فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج »[٢] .

---

(١) أبو حيان التوحيدي : « **الإمتاع والمؤانسة** » جـ ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢٣ .

(٢) « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » لابن رشد ، ص ١٣٨ .

حقا إن ابن رشد يسلم بحرية إرادتنا ، لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، ولكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « إنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة ، من غير اختيار فتحركنا إليه ، كذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهناه باضطرار فهربنا منه »[١] ، ومعنى هذا أن إرادتنا مرتبطة بالظروف الخارجية ، متوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض لها في العالم الخارجي ، ولكن كَوْن إرادتنا الباطنة معلولة للأسباب الخارجية ليس إلا توكيداً لنظرية القائلين بالقضاء والقدر ، وهو ما يعترف به ابن رشد نفسه صراحة حين يقول إن أفعالنا جارية على نظام محدود ، لأنها مسببة من أسباب خارجية نظمها الله ، وهكذا ينتهي ابن رشد في الحقيقة إلى التضحية بالحرية لحساب جبرية لاهوتية لا تختلف كثيرا عما ذهب إليه المجبرة من قبل ، وآية ذلك أنه يسلم بأن ليس فاعل حقا إلا الله تعالى ، وأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة[٢] ، وإذن فإن ابن رشد لم ينجح في التوفيق بين الحرية والجبرية ؛ وإذا كان هو نفسه قد رفض نظرية الأشاعرة في الكسب (وهي النظرية التي حاولوا بها أن يوفقوا بين المعتزلة والمجبرة) ، فقد يكون من حقنا أيضًا أن نرفض نظريته الجديدة التي حاول فيها أن يسلك سبيلا وسطا بين القول بالحرية الإنسانية والإيمان بالجبرية اللاهوتية ، والواقع أن القول بالحرية يستتبع حتما ألا يكون الإنسان مجبورا من جهة أي نظام خارجي ، بعكس ما يذهب إليه ابن رشد حين يقول إن الإنسان مختار إذا نظرنا إلى الإرادة وحدها ، ومجبر إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية التي تتوقف عليها تلك الإرادة .

٢٩ ـــ أما عند فلاسفة المسيحية فقد اتخذت مشكلة الجبر والاختيار صورة أخرى ، إذ حاول كثير من المفكرين المسيحيين أن يوفقوا بين القول بأن للإنسان حرية اختيارية تترتب عليها مسئوليته عن محبة الخير أو كراهيته ، وبين القول بأنه عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظراً لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لطف الله وعنايته . فالمشكلة

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٨

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢

التى شغلت بال فلاسفة المسيحية طوال العصور الوسطى هى أولا وبالذات مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة ، والنعمة الإلٰهية أو اللطف الإلٰهى « la gràce divine » . وقد كان من الممكن حل هذه المشكلة حلا فلسفيا منطقيا بالتوفيق بين الحب الإنسانى والحب الإلٰهى ، على اعتبار أن حبنا لله وليد حب الله لنا ، مع القول فى الوقت نفسه بأن حبنا حر ، وأننا لا نكون أحراراً حقا إلا حينما نعمل على أن تنحدر إرادتنا فعلا بإرادة الله الحرة ، ولكن ثمة عنصرا لاهوتيا قد عمل إلى حد كبير على تعقيد هذه المشكلة ؛ وهذا العنصر قد ترتب على مشكلة أخرى سماها بعض فلاسفة العصور الوسطى باسم « مشكلة الانتخاب والرذل » أما هذه المشكلة الجديدة فهي تقوم على القول بأن الله قد سبق فاختار قوما لمصير أبدى سعيد ، وسبق فانتبذ قوما آخرين محدداً لهم مصيراً أبديًّا شقيا . ولكن على أى أساس يستند هذا التقدير الأزلى الذى يترتب عليه مثل هذا الاختلاف الشاسع بين مصيرين ؟ هنا نجد أن بعض مفكرى المسيحية قد رفضوا أن يفسروا هذا الاختلاف بما لدى كل منا من حرية إرادة على اعتبار أن الأصل فيه هو « اختيار » élection أو « انتخاب » يحققه الله بمحض إرادته[1] فالنعمة الإلٰهية (أو اللطف الإلٰهى) على حد تعبير القديس أوغسطين « Saint Augustin » ليست مسببة بأى فضل خاص من قبل الإنسان ، وإنما هى قائمة على حرية الله أولا وأخيرا ، وإذا كان الله كثيرا ما يعمل على « خلاص » أو « نجاة » الإنسان فذلك لأنه يريد الخلاص لمثل هذا الإنسان ، ولكنه لا ينقذ جميع الناس[2] . فالله يختار قوما يكتب لهم الخلاص أو النجاة le salut ، وهذا الاختيار (أو الانتخاب) هو من قبل الله فعل أزلى ، سابق على خلق الإنسان ، وهكذا ينتهى أنصار

---

(١) يقول بولس الرسول فى إحدى رسائله ، متحدثا عن يعقوب وعيسو : « إنه وهما لم يولدا بعد ولا فعلا خيراً أو شرًّا ، لكى يثبت قصد الله حسب الاختيار ، وليس من الأعمال بل من الذى يدعو ، قيل لها (أى لرفقة أمهما) إن الكبير يستعبد الصغير » (رسالة بولس إلى أهل رومية ٩ : ١١ ، ١٢) ، والكتاب المقدس ينسب أيضا إلى الله عبارة يقول فيها متحدثا إلى موسى : « إنى أصفح عمن أصفح ، وأرحم من أرحم » .

(٢) حقا إن الله — كما يقول القديس بطرس — يريد أن يقبل الجميع إلى التوبة (رسالة بطرس الثانية ٣ : ٩) ، ولكنه لا يهب نعمته للجميع ، ولا يفرض لطفه على أحد ، فى زعم القائلين بالانتخاب والرذل .

هذا الرأى إلى القضاء على الحريَّة الإنسانية قضاء مبرماً ، فضلا عن أنهم يقعون فى خطأ جسيم إذ يتصورون الحرية (أو الحب الإلٰـهى) ، لا على أنه لطف مجانى gratuit أو نعمة غير مسببة فحسب ، بل على أنه لطف تعسفى arbitraire أو نعمة تحكمية موقوفة على عدد محدود من الناس أيضاً .

ولكن هل يمكن اعتبار « اللطف الإلٰـهى » فعالا بذاته « Per se » ، أعنى بغض النظر عن إرادتنا ، أم هو فعال بشىء آخر « per aluid » أعنى بواسطة حريتنا التى يتخذ منها واسطة أو أداة ؟ هذه هى المشكلة التى اهتم بحلها كثير من المدرسيين فى العصور الوسطى ، محاولين أن ينقذوا الحرية الإنسانية من هوة الجبرية الصارمة أو الضرورة الإلٰـهية الأزلية . وقد نجمت عن هذه المحاولة نظرية أخرى مؤداها أن الحرية الإنسانية يمكن أن تقف على قدم وساق مع الحرية الإلٰـهية ذاتها ، ولكن على شرط أن نفهم العلاقة بين الله والإنسان على أنها علاقة تضافر ومحبة ، بحيث يظل كل منهما حرا ، على الرغم من هذا الحب المتبادل .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين الحرية الإنسانية والجبرية اللاهوتية ؟ هذا ما يحاول القديس توما الأكوينى أن يوضحه بنظريته المسماة باسم « نظرية التحديد الأزلى الطبيعى » : « Prémotion physique » ou prédétremination physique » .
وخلاصة هذه النظرية أن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدها على أن تكون بهذا الشكل أو ذاك ، ولكنه يريدها فى الوقت نفسه حرة ؛ فالله يريد مثلا أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريتى ، وتبعاً لذلك فإن فعلى مُراد من قبل الله كما هو ، ولكنه فى الوقت نفسه قد أريد حرا ، فهو حر فى واقع الأمر . وإذن فإن حركاتى قد سبق تحديدها تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جُعِلَتْ بحيث تكون حرة فى الآن نفسه ، فهى مجبورة وحرة فى الوقت ذاته . ولكن هذه النظرية فى الحقيقة إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد إرادات ضرورية يحققها الله فينا وبنا ، بحيث يحق لنا أن نتساءل عن معنى الحرية فى هذه الحالة ما دامت الجبرية الإلٰـهية هى التى تحقِّق منذ الأزل كل أفعالنا المرادة . أليس فى مثل هذا الرأى عود صريح إلى الجبرية اللاهوتية ، وتضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح القدر الإلٰـهى ؟

ولكن القديس توما الأكوينى يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية

الإنسانية ، عامدا إلى تحليل مضمون الإرادة . وهنا نجده يقرر أن الشيء الوحيد الذى يلزم الإرادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى : ذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئا لا بد أن تريده بالضرورة ولا يمكن لها ألا تريده، وذلك هو الخير المطلق le bien absolu الذى من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى هذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الإرادة على الفعل إنما هى السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعنى بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمرا ممتنعاً فى عالم ناقص ملئ بالشقاء والشرور ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة . وهكذا ترى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية « هنا » من وجود الضرورة « هناك »[١] .

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية بالنسبة إلى تلك الخيرات الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما إلى الإرادة الإنسانية حرية خاصة يسميها حريـة الـلاتحدد (أو اللاتعين) liberté d'indétermination ، فيقول إن الإرادة تجد نفسها فى حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه إلا ما فيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلى الذى يترتب عليه حكمها العملى . فالفعل الحر عند القديس توما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً ، لأن كل تصميم إرادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملى (la maîtrise de la volonté sur le jugement pratique) أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة فى مجال العلـية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل فى مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما إلى القول بأن حريتنا تنحصر فى سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر فى سيطرتنا على انتباهنا[٢] .

---

(١) Jacques Maritain "**De Bergson à Thomas d'Aquin.**", New-York, 1944, pp. 152-176. (L'idée Thomiste de la Liberté) .

(٢) Cf. J. Laporte "La liberté et l'attention selon Saint Thomas." article dans la "**Revue de Métaphysique et de Moral**" 1934, p. 24.

٣٠ — أما فى العصور الحديثة فإننا لا نعدم نظيراً لمذهب القديس توما عند واحد من الديكارتيين الفرنسيين ، ألا وهو مالبرانش Malebranche . وهنا نلاحظ أولا أن مالبرانش يتصور الله على أنه هو وحده العلة الحقيقية ، وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الإلٰه لا يستطيع أن يخلق آلهة(٢) . وتبعاً لذلك فإن مالبرانش يقرر أننا لسنا مطلقاً عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » « causes occasionnelles » — على حد تعبيره — . فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة ، أو أننا لا نملك أدنى حرية ؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفى ، وإن كنَّا سنرى فى نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية . والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف إلى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة عامة ، فالحرية عنده هى إمكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ؛ وهذا فى الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ؛ وأعلى صورة من صور الاسترقاق ، ولكن مالبرانش يعود فيقدم لنا نظرية أخرى فى الحرية تشبه إلى حد كبير نظرية القديس توما ، وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن « الانتباه » l' attention . وهنا يقول مالبرانش« إن إرادتنا تتجه دائماً نحو ما يبدو لها « أفضل » فى اللحظة التى يتحقق فيها اختيارها ، وعلى ذلك فإننا لو لم نكن سادة انتباهنا (أعنى أحرارًا فى توجيه انتباهنا كما نريد) لما كنا أحرارًا على الإطلاق »(٢) . — ولكن الكلمة الأخيرة فى فلسفة مالبرانش إنما هى لله الذى يفعل كل شىء ، والذى هو فى الحقيقة خالق لأفكارنا ولذَّاتنا وآلامنا ، أما الإنسان فإنه عنده أقرب ما يكون إلى العدم ، لأنه ليس بعلة حقيقية من جهة ، ولأن الله الذى يوجد وحده هو الذى يحقق كل شىء فى الوجود من جهة أخرى ، كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش فى وحدة الوجود .

---

(١) Cf. Fouillé "**Histoire de la Philosophie**", nouv. éd p. 284

(٢) Malebranche « **Entretions métaphysiques** » 12e entretion, (cf J. Laporte « La liberté selon Malebranche », article dans la « **Revue de Métaphysique et de Morale.** », **juillet 1938, pp. 363 – 372.**

أما عند اسبينوزا فإن مذهب وحدة الوجود يتخذ صورة مطلقة تتعارض كل التعارض مع القول بالحرية ، ولهذا فإن اسبينوزا ينكر أوليا a priori تلك الحرية باسم طبيعة الله نفسه ، كما ينكرها أيضاً بعديًّا à posteriori باسم تلك الرياضيات الباطنة التى تتحكم عنده فى أفعالنا وأهوائنا سواء بسواء . والواقع أن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ؛ ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هى التى تكوِّن صميم الإرادة الإلـٰهية ؛ فإن من المستحيل إذن أن يكون ثمة شيء « ممكن أو حادث » « contingent » فى الطبيعة.وتبعا لذلك فإن كل ما فى الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الإلـٰهية ، وهو لا يمكن إلا أن يوجد بشكل معين ، وأن يحدث بعض الآثار المعينة بطريقة معينة(١) ، ومن جهة أخرى فإن الإرادة عند اسبينوزا لا يمكن أن تسمى علة حرة ، بل هى مجرد علة ضرورية ؛ وهذا معناه أن الله لا يحدث معلولاته بفعل حرية إرادتـه ، بل من المستحيل أن تكون إرادة الله مخالفة لما هى عليه ، كما يقضى بذلك الكمال الإلـٰهى . ويشرح اسبينوزا هذه القضية فيقول : إن الله قد خلق الأشياء بكمـال مطلـق ، ما دامت هذه الأشياء قد صدرت صدورًا ضروريًّا عن طبيعة سامية هى أرفع صورة من صور الكمال(٢) .

حقا إن البعض يتوهم أن كل شيء يتوقف على إرادة الله المطلقة ، بحيث إنه لو أراد الله أن يجعل من الكمال الحاضر نقصا مطلقا لاستطاع بمحض إرادته أن يفعل ذلك ، ولكن مثل هذا الزعم ينطوى على القول بأن الله الذى يملك بالضرورة فكرة واضحة عما يريد أن يفعله ، قد يستطيع بمحض إرادته أن يتصور الأشياء على نحو آخر ، أو أن يغير من فكرته عن الأشياء ، وهذا فى الحقيقة محال ، والواقع أن كل ما فى الوجود يتوقف على قدرة الله ، فلكى تصبح الأشياء مخالفة لما هى عليه بالفعل ، ينبغى أيضا أن تصبح إرادة الله مغايرة لما هى عليه بالفعل ، ولكن لما كان من المستحيل أن تتغير إرادة الله ، فإن الأشياء لا يمكن أن تصبح مغايرة لما هى عليه ، وأما القول بأن الله يعمل فى سبيل تحقيق الخير ، فإنه يفترض وجود حقيقة خارجية يعمل الله على مطابقتها أو السعى إلى

---

(١) Spinoza : « **Ethique** » prop. XXIX (Démonstration).

(٢) **Ibid.**, prop. XXXVI , appendice.

تحقيقه ، كأن ثمة مثلا أعلى منه ينبغى له أن يعمل على محاكاته . ومثل هذا الرأى ينتهى إلى القول بخضوع الله لضرب من القدر Destin ، فى حين أن الله هو العلة الأولى ، بل العلة الحرة الوحيدة لوجود الأشياء ولماهيتها على حد سواء[١] .

ولكن إذا كان كل ما فى الطبيعة — كما يرى اسبينوزا — إنما يحدث وفقا لضرورة أزلية وكمال مطلق ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هى إلا وهم من الأوهام ؟ هذه هى النتيجة المنطقية التى يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيجعل الإنسانية مجرد ظواهر آلية تسير وفقًا لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية سواء بسواء . ولكن إذا كان الله هو كل شيء ، أو إذا كان ثمة ضرورة إلٰهية شاملة ، فهل يكون الإنسان مجرد « حجر ملقى لا يملك فى نفسه اختيارًا » ؟ ألا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا ؟ وفضلا عن ذلك ، فما الذى يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلا أن تكون هناك مخلوقات حرة فاعلة ، أعنى إرادات أخرى غير إرادته الخاصة ؟ بل لماذا لا نقول إنه لما كان من المستحيل أن تكون الأشياء مخالفة لما يريده الله ، فإنه لا بد أن تكون لدى الله قدرة على خلق موجودات حرة ؟ حقا إن مثل هذه القدرة المستقلة التى يهبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى قد تبدو للبعض بمثابة نقصان « diminution » فى القدرة الإلٰهية ، ولكن أليس فى وسعنا أن نقول إن قدرة الله المطلقة تتمثل فى صورة أسمى ، وتظهر بشكل أوضح ، حينما تخلق موجودات قادرة حقا ، بدلا من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها ؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك المقدرة الإلٰهية ، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ أليس مثل هذا الخلق بعيداً كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطًا حقيقيًا ، كانت قدرته أكمل وأظهر ، لأن عظم المنحة يكشف عن

---

(١) Ibid., prop. XXXIII Scolie 111. يرى اسبينوزا أن الله هو « العلة الحرة الوحيدة » لأن فعله قائم على قوانين طبيعته وحدها ، دون أن يكون الله خاضعا لأية قوة خارجية ، ولكن اسبينوزا لا ينسب إلى الله حرية إرادة ، لأنه يرى أن ليس ثمة إرادة أو عقل فى الله ، وإلا لكان من الممكن للأشياء أن تكون مختلفة عما هى عليه الآن . وهذا معناه أنه قد كان يمكن أن تكون لله طبيعة أخرى مختلفة عما له الآن ، وبالتالى فإن الله (فى هذه الحالة) لن يكون كاملا بأرفع معانى الكمال .

عظمة المانح ، وحريتنا هى فى الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة ؟

الواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية لمذهب وحدة الوجود ، لأن القول بأنه ليس ثمة سوى موجود واحد ضرورى ، لا بد أن يستتبعه بالضرورة ألا يكون الإنسان حرًّا على الإطلاق ، فإذا أردنا أن نرد للإنسان حريته المفقودة ، كان علينا أن نرفض ذلك المذهب الذى يجعل منه مجرد كائن متناه يترتب ترتبًا ضروريًّا على وجود « واجب الوجود » الذى هو كائن مطلق ضرورى — وهذا ما يعبر عنه أحد فلاسفة الحرية (فى القرن التاسع عشر) ألا وهو سكرتان Secrétan بقوله : « حينما نبدأ من الضرورى (أو واجب الوجود) ، فإننا لا يمكن مطلقًا أن نصل إلى الممكن .. » وتبعًا لذلك فإن سكرتان يذهب (على العكس من اسبينوزا) إلى أن الله هو الحرية المطلقة . وهنا نرى سكرتان يستعمل عبارات قوية تذكرنا ببعض أقوال مشهورة لأفلاطون ، فيقول إن الله حر حتى بإزاء حريته نفسها . فهو ليس إلا ما يريد أن يكون ، بل هو كل ما يريد أن يكون ، لأنه يريد أن يكونه ، وأما فكرة الموجود الكامل بطبيعته فهى فى نظر سكرتان فكرة متناقضة ، لأن مثل هذا الكائن الكامل سيكون أقل كمالا من ذلك الذى يهب نفسه مثل هذا الكمال بمحض حريته(١) . فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فرضت عليه فرضا كأنما هى قضاء Fatum يعانيه ويخضع له ، بل هو علة كماله ، وأصل روحيته ، أعنى أنه حرية مطلقة(٢) .

ويمضى سكرتان فى مذهبه الميتافيزيقى القائم على فكرة الحرية ، فيحاول أن يفسر الخلق على أنه إنتاج حر يقوم على تلك الإرادة الإلـٰهية التى تحققه ؛ ولكنه يأبى أن يقول إن الله يتجسد فى خليقته ، ولهذا تراه يقول إن ما فى « الخلق » من معجزة إنما ينحصر فى الاستقلال الذاتى الذى يمنحه الله للخليقة ، والله لا يخلق حبًّا فى مجد ، أو رغبة فى إظهار جلاله وعظمته ،أو طمعا فى أية غاية من الغايات ، لأن الخلق عندئذ

(١) Cf. Secrétan « **La Philosophie de la Liberté** », 11., 16.

(٢) Cf. E. Boutroux « **Nouvelles Etudes d' Histoire de la Philosophie** », Alkan., 1927, p. 324.

سيكون فعلا ضروريًا ، وإنما هو يريد الخليقة لذاته هو ؛ أعنى أنه يحب الخليقة ، فهو يريدها كغاية وهو يريدها حرة ، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخلق ينحصر (على حد تعبير برجسون) فى إيجاد مخلوقات خالقة . فالموجود الذى يخلقه الله موجود ناقص ، عليه أن يكمل نفسه بنفسه ، أو أن يخلق نفسه بنفسه ، ولكن على الرغم من أن حريتنا فى جوهرها مقدرة إلٰهية ، فإن الإنسان قد يتمرد بحريته على الله نفسه ، وهذا هو الأصل فى سقطة الإنسان الأولى « la chute » . والواقع أن الخليقة حينما تنزع إلى الاستقلال عن الله ، فهى إنما تريد هلاكها الذاتى وفناءها التام ، ما دام الله هو أصل وجودها ومبدأ حياتها ؛ ولكن مثل هذا الفناء مستحيل ، لأن الله يريدها بإرادة مطلقة ، فلا بد من أن تعود الإنسانية فى نهاية الأمر إلى تلك الوحدة الأولية التى صدرت عنها ، لأن لدى الإنسانية من القدرة على إصلاح ذاتها ما قد يسمح لها خلال تاريخها الطويل بأن تسير فى الطريق المؤدى إلى الحب الإلٰهى ، فتعود فى خاتمة المطاف إلى الحرية المطلقة ، ولكن لا بد من أن تجىء العناية الإلٰهية فتهب الخليقة من نعمتها (أو لطفها) grâce ما يسمح لهذه الخليقة الساقطة بأن تصلح من ذاتها ، حتى يتهيأ لها أن تعود إلى الوحدة الإلٰهية الشاملة[١] .

أما عند الفيلسوف الفرنسى لكييه Lequier ، فإن الحرية هى عبارة عن خلقنا لذواتنا : « أن تكون حرًا : هذا معناه أن تعمل ، لا أن تخضع للصيرورة ، ولكن عليك أن تعمل بحيث تخلق ذاتك »[٢] ، فإذا ما تساءلنا عن السبيل إلى التوفيق بين هذه

---

(١) Cf. E. Bréhier « **Histoire de la Philosophie** , t. II. fasc. IV ., Alcan., 1932, p. 964.

(٢) Jules Lequier « **La Recherche d'une Premiére Vérité** » éd. Dugas. 1925, p. 143.

يلاحظ أن سارتر قد أخذ هذه العبارة عن لكييه ، فأصبحت عنده مبدأ هاما من المبادئ الوجودية القائلة بخلق الذات « faire, et en faisant se faire. »

(cf. J. P. Sartre « **Le Etre et le Néant** », p. 636).

ولكن سارتر يضيف إلى هذه العبارة الجملة الآتية :

« et n'étre rien qne ce qu'il s'est fait.

فالإنسان فى نظر سارتر ليس شيئًا آخر سوى ما يخلق من نفسه .

الحرية وبين القدرة الإلـٰهية ، أجابنا لكييه بأن عظم المقصد الإلـٰهى يتجلى بشكل واضح فى خلق الله لموجود مستقل ، موجود حر بكل معنى الكلمة ، أعنى شخصية حقيقية تستطيع شيئًا بدون الله نفسه ، فالإنسان (كموجود حر) هو بلا شك تحفة الخليقة ، وأعظم روائع الفن الإلـٰهى . ولكن لكييه يرى فى سر الخليقة لغزًا غامضًا لا سبيل إلى تفسيره ، لأنه إذا كانت الحرية الإنسانية واقعة حقيقية ، فإن الزمان لا يقل واقعية عن الأبدية ، بل هو يتمتع بوجود متمايز عن وجود الأبدية نفسها . وهكذا يقول لكييه بأن التعاقب الزمنى موجود فعلا ، حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، وكأن الله ينتظر قراراتنا وتصميماتنا ، أو كأنما هو يرى الظواهر تتعاقب فى الوجود الزمانى واحدة بعد أخرى(١) ، ومعنى هذا أن لكييه ينسب إلى الله ضربًا من التغير ، كما سيفعل من بعد تحت تأثير كلّ من رنوفييه ووليم جيمز .

ولكن على الرغم من دفاع لكييه الحار عن الحرية الإنسانية ، فإننا نجده يعود فيصطدم بمشكلة التحديد الأزلى أو التقدير الإلـٰهى السابق Prédestination كما اصطدم بها من قبل كل القائلين بالجبرية اللاهوتية . وهنا نرى لكييه يعجز عن التوفيق بين قدرة الله وحرية أفعالنا ، حتى إنه ليسلب الحرية الإنسانية كل شعور بذاتها وبنتائج أفعالها ، لكى يخضع للإنسان فى النهاية لحكم الله المطلق . وهكذا نراه يقول « إن الله ليعرف قلب الإنسان خيرًا مما يعرفه هو نفسه ... وما الأصل فى تواضعنا سوى شعورنا بالجهل ، لأننا لا نستطيع أن نميز أى الأفعال حر وأيها ليس بِحُرّ » ويضيف لكييه إلى ذلك قوله إن كل إنسان يسجل فى تاريخ العالم بفعله الحر شيئاً لا يمكن أن يمحى أو يزول . حقا إن الإنسان نفسه — وهو صاحب هذا الفعل — قد ينساه ، وأما الله فإنه قد رآه وهو يحفظه ويعمل على بقائه . « وماذا عسانا نعرف عن ذلك الأفق الواسع الذى سوف يفتح أو يقفل فى المستقبل أمام كل فعل من أفعالنا ، حتى ولو كان فعلا صغيرا ضئيل القدر .. إن وجودنا الخاص ليفلت منا باستمرار ، وهو ينِدُّ عنا على

---

(١) يقول لكييه : « إن تعاقب الأشياء يلقى ظله حتى على الله » ، وهذا نص عبارته بالفرنسية :

« La succession des choses porte son ombre jusque sur Dieu. ».

الخصوص حينما تتسع دائرته ويمتد نطاقه »(١) ، وهكذا نرى فى النهاية أن فلسفة لكييه فى الحرية تدعنا فى جهالة تامة بذواتنا ومصيرنا ، على العكس من فلسفة فيشتة مثلا .

٣١ — لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الإلٰهية المطلقة لإنكار وجود حرية لدى الإنسان ، بدعوى أنه لو كان الإنسان حرا ، لكان مستقلا عن الله ، وهذا محال ، ولكننا رأينا أيضًا كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد ، لأن الإنسان إنما يستمدّ ذلك الاستقلال من الله نفسه ، بيد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعودون فيؤكدون استحالة الحرية ، لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الإلٰهية لا بد بالضرورة أن تتحقق ، فكل ما نفعله إذن مجبور محتوم ، أعنى أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلٰهى سابق ، والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضًا مع العلم الإلٰهى الأزلى ، وهذه مشكلة هامة اصطدم بها المتكلمون والفلاسفة من قديم الزمان ، وعبر عنها عمر ابن الخيام بقوله :

علـم الله قبـل خلقـى أنى أشرب الخمـر ثم لا أتخلى
فإذا ما منـعت نفسى منها كان بى علم الله من قبل جهلا

ولكن هل يتنبأ الله حقًا بأفعالنا الحرة ، كما يتوهم الذين ينسبون إلى الله بصيرة كبصيرتنا ؟ الواقع أن الله خارج عن الزمان ، فهو لا يتنبأ بأفعالنا ، وإنما هو يراها فقط ، لأن كل لحظات الزمن حاضرة أمام أزليته الخلاقة(٢) . وإذن فإن فى وسعنا أن نرد على عمر بن الخيام بقولنا : إن علم الله ليس « علة » لشربك الخمر ، وإنما شربك للخمر هو « علة » لعلم الله . والسبب فى ذلك أنه ليس ثمة زمان بالنسبة إلى الله ، فكل ما يفعله الإنسان بمطلق حريته واختياره ماثل أمام الله ، ومعلوم لديه قبل خلقه الإنسان نفسه . وفى استطاعتنا أن نقول — مع شىء من التجاوز — إن الله لم يعلم أن

---

(١) Lequier « **La Recherche d' une première vérité.**
p. 148 & 298 (cité par E. Bréhier.
« **Histoire de la Philosophie** », t, II., fas IV p. 969).

(٢) J. Maritain **De Bergson à Thomas d'Aquin** '' p. 165.

هذا الإنسان سيشرب الخمر (أولا يشربها) ، إلا لأن الإنسان نفسه بمحض إرادته سوف يريد ذلك أو لا يريده . فالعلة هى فعل الإنسان ، والمعلول هو علم الله . حقا إن المعلول فى هذه الحالة متقدم على العلة ، لأن علم الله سابق لفعل الإنسان ، ولكن لا يجب أن ننسى أن العليَّة لا وجود لها بالقياس إلى الله ، فضلا عن أن الله فى حاضر مستمر ، أو بالأحرى فى أبدية دائمة لا تعرف زمانا ولا صيرورة . هذا إلى أن علم الله السابق بحالة الإنسان ليس معناه أنه قد أراد له هذه الحالة : فإن ثمة فارقا بين علم الله وإرادته ، وهذا الفارق يتمثل فى أن الله عالم دائماً ولكنه ليس مريدا دائماً ، كما قال بعض كبار اللاهوتيين . وليس علم العالم سبباً فى فعل الفاعل ، لأن علم الله السابق بالحوادث لا يغير شيئاً من صفاتها ولا يؤثر فى اتجاه مجراها . وعلى ذلك فإنه لا يصح أن يُقال : « إذا كان الله قد رأى بسابق علمه أنى سأفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإنى لا محالة مُتمِّم هذا الفعل تحقيقاً لذلك العلم » ، بل يجب أن يقال : « إذا كنت مزمعاً أن أفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإن الله تعالى قد عرف ذلك بسابق علمه . »

بيد أن البعض قد يعترض بقوله إنه إذا كان الله يعلم كل شىء ، ولا يخفى عليه أمر مقبل أو مدبر ، فلماذا خلق الشرير مع علْمِهِ بشره ؟ لماذا يدفع الله بإنسان شرير إلى عالم الوجود ، وهو عالم بما سيكون من أمره ؟ هنا يجيب بعض اللاهوتيين على هذا الاعتراض فيقولون « إن الله لم يخلق أحداً للهلاك : لأن علة الميلاد شىء ، وعلة الهلاك شىء آخر . فإن علة الميلاد إحسان الخالق ، وعلة الهلاك استحقاق المخالفة ، فالله حينما خلق الشرير قد جاد عليه بنعمة الوجود ، ولا شك أن الوجود خير من العدم . وليس على الله جناح إذا أساء الإنسان استعمال إرادته ، فإن الحرية خير فى ذاتها ، ولكنها لا توجد إلا حيث تكون القدرة على الخير والشر معاً . بيد أن فيلسوفاً مثل بيل Bayle قد يعترض من جديد على هذا الرد فيقول : « إنك إذا أعطيت خصمك خيطاً من الحرير ، وكنت تعلم علم اليقين أنه سيستخدمه بمطلق حريته فى خنق نفسه ، فإنك بذلك تكون قد أزهقت روحه » . ومعنى هذا — فى نظر بيل — أن الله مسئول فعلا عما نقترفه من شرور ، لأنه هو الأصل فى كل ما تجلبه علينا الإرادة الحرة من شرور ، ما دام لديه من العلم السابق ما يكشف له سلفا عن النحو الذى سيستخدم عليه الإنسان تلك الإرادة . ولكن ليبنتس يرد على هذه الحجة

فيقول : إن من الخطأ أن تفصل صفات الله بعضها عن بعض ، فنعزل حكمة الله عن قدرته ، لكى نزعم من بعد أن على الله أن يهبنا السعادة ، دون أن يحملنا على أن ندفع الثمن غاليا ، بتلك التجارب التى يَزُجُّ بنا فى غمارها ، عالماً سلفاً أن الكثيرين سيرزحون تحتها . الحق أن مثل هذا القول ينطوى على نظرة تشبيهية تتصور الله على غرار الإنسان ، وتلزم الله بأن يراعى الإنسان وحده ، بدلا من أن يراعى الكون بأكمله . وهكذا نرى أننا حينما نعمد إلى تجريد الأشياء بأن نفصل الأجزاء عن الكل ، والجنس البشرى عن الكون ، فإننا قد نستطيع أن نقول إن فى وسع الله أن يجعل من الفضيلة حقيقة خالصة توجد فى العالم بدون أدنى شائبة من شوائب الرذيلة . ولكن ما دام الله قد سمح بوجود الرذيلة ، فلا بد إذن أن يكون نظام الكون هو الذى قد تطلب ذلك ؛ وما قد يبدو لنا اضطراباً فى الجزء ، ربما كان نظاما فى الكل(١) .

وإذن فإن علم الله السابق بما سيترتب على الحرية من شرور لا يستتبع مطلقاً أن يكون الله هو خالق تلك الشرور . حقا إن العقل الإلـٰهى يرى دفعة واحدة سياق النظام الكونى ، كما أنه يرى العالم بأسره فى كل جزء من أجزائه ، لما بين الأشياء من ترابط وثيق ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن يكون فى علم الله السابق تحديد لحريتنا أو إلزام لنا بارتكاب ما نرتكب من شرور . والواقع أننا لو نظرنا إلى الإرادة الإنسانية — فى حد ذاتها — لرأينا أنها لا تستطيع مطلقاً أن تجحد ذاتها أو تنكر نفسها . حقا إنَّ الكائنات الحادثة تتقبل وجودها قبل أن تتسلم حريتها (وهى تلك الحرية الصادرة عن هذا الوجود نفسه) ، ولكن ليس ثمة شىء فيما لديها من قوى وقُدُرات ، بل حتى فى مظاهر نقصها وضعفها ، يمكن أن يدحض ذلك الخير الأصلى الذى تنطوى عليه دعوتها إلى الوجود . وإذن فإنه لمن الخطأ أن يؤخذ على الصلاح الإلـٰهى أو الخير المطلق أنه دعا تلك الموجودات الحادثة إلى الوجود ، إذ اللوم إنما يقع عليها هى إذا أساءت استعمال تلك القدرة التى منحت لها ، والتى هى بلا ريب خير لا عيب فيه ، ونعمة كبرى لا يرقى إليها أى شك أو إنكار أو جحود(٢) .

---

(١) cf. Leibniz : "**Théodicée**" pp. 128 – 129.

(٢) Maurice Blondel "**L' Action**" t. II. p. 355.

وهنا قد يعترض بعض أنصار الجبر بقولهم إنه قد كان من الأفضل للإنسان أن يكون خاضعاً لميكانيكية راتبة تكفل له السعادة من أن يجد نفسه مالكا لحرية أليمة لا يجنى من ورائها سوى المتاعب والآلام ؛ ولكن هؤلاء ينسون أن الإنسان لا يمكن أن يستمتع بسعادة يشعر أنها قد فُرِضَتْ عليه فرضاً ، أو أنها ليست ثمرة لجهوده الخاصة . فالحرية هى الوسيلة الوحيدة لاكتساب سعادة يشعر المرء حقا بأنه أهل لها ، ما دام قد اجتناها بسعيه المتواصل وجهوده المتوالية . ولماذا لا نقول إن الحرية نفسها هى إحدى هذه النعم التى يكتسبها الإنسان (إلى حد ما) بما يبذله من جهود فى سبيل تحرير ذاته ؟ لقد سبق أن رأينا أن الحرية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياتنا الشخصية ، وقدرتنا الذاتية على خلق ذواتنا ، فلماذا لا نقول مع « مارسل » إن الذات نفسها ليست واقعة ، بل كسبا نحققه ، وهدفا نسعى إليه[1] ؟ لا ريب أن الحرية هبة منحت لنا ، ولكن علينا أن نتقبل تلك الهبة ، وأن نعمل على ممارستها واستخدامها حتى تصبح ملكا لنا . وهكذا تتحول الحرية من هبة أو منحة ، إلى كسب أو نصر .

---

(١) cf. G. Marcel "**Du Refus à l'Invocation**" p. 236.

حرية الإرادة وإرادة الحرية

الفصل السابع

بين الفكر والإرادة

٣٢ ــ حينما نتحدث عن « الإرادة » فإننا نعنى المبدأ الحقيقى للفعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذى به نعبر الهوة الموجودة بين الفكر والوجود . والواقع أن الإرادة لا يمكن أن تظل محصورة فى دائرة « النية » أو « التصور » أو « الفكر » ، وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد نيتها وتعين مقصدها . فالإرادة تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسعى إلى بعث الروح فيها ؛ وهى بهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع . وإذا تأملنا الحياة الإنسانية بصفة عامة ، فإننا نلاحظ أن هناك بوناً أو مسافة معنوية بين النية والغاية ، أو بين الإرادة والاستطاعة ، لأن الطبيعة تعمل دائماً على إيجاد هوة بين الرغبة وإشباعها . ولهذا فإن الإرادة تتحدد بالمسافة المعنوية التى تفصل النية intention عن الغاية fin . وإذا كانت الإرادة تفترض الحرية ، فذلك لأنها ليست سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية ، فالإرادة تعبر دائماً عن طابع « الخلق » création الذى يتسم به النشاط الإنسانى ، لأن من شأنها أن تستحدث أعمالا مرئية تعمل على تحقيقها فى العالم المادى ، وهذه الأعمال سرعان ما تصبح حقائق فى نظر الآخرين ، فلا تصبح موجودة فقط بالنسبة إلينا ، بل تتولد عنها مسئولية ترتد إلينا ، وأصداء خارجية تمتد أيضاً إلى الآخرين . ولسنا نريد أن نسهب فى تحليل الإرادة ، ولكننا سنقتصر على القول بأن الإرادة تتطلب دائماً جهداً يحقق ، ومقاومة تقهر ، وغاية تحصل . وما يحقق فى الخارج بفعل الإرادة من شأنه دائماً أن يغير من ذاتى ، كما أنه يغير دائماً من شكل العالم[1] .

لقد جعل ديكارت من « الفكر » حقيقة يقينية أولية ، حاول أن يقيم على أساسها سائر الحقائق الأنطولوجية (أو الوجودية) ، فقال بأن الذات عبارة عن وجود كل ماهيته التفكير . ولكن ماذا عسى أن يكون هذا التفكير ؟ وهل نحن بصدد ماهية حقيقية ، أم

---

(١) L. Lavelle "Del' Acte" pp. 457 – 464.

نحن بصدد مجرد إمكانية ؟ الواقع أن الفكر إنما ينحصر فى تلك الفاعلية التى يتوقف علينا نحن أن نمارسها ، فهو ليس شيئاً إلا بهذه الممارسة التى هى صميم وجوده ، أو هو بالأحرى وجود لا بد من أن يتحقق حتى يكتسب لنفسه ماهية . وإذا كانت الصفة المميزة للأشياء هى أنها موجودات متحققة من ذى قبل ، أعنى وقائع حقيقية ماهيتها هى الأساس الذى يقوم عليه وجودها ، فإن الصفة المميزة للأشخاص هي أنهم موجودات ليست متحققة أو كائنات ليست متحددة . فالوجود المعطى لنا ليس وجوداً محدداً من ذى قبل ، بل هو عبارة عن وجود إمكانيتنا الخاصة : l'existence de notrepropre possibilité، أو هو وجود غامض تلتبس به عدة إمكانيات يتوقف علينا نحن أن نختار فيما بينها . وعلى ذلك فإن الذات (كما سبق لنا القول) ليست سوى القدرة على تكوين الذات ، أو هى عبارة عن خلق النفس لنفسها ، وهكذا نستطيع أن نقول مع بعض الوجوديين بأن الوجود عندنا يسبق الماهية ، أعنى أن وجودنا هو قدرتنا على خلق ما هيتنا . ومعنى هذا أننا حينما ننظر إلى الذات أو الأنا ، فإننا نلاحظ أن الوجود عندها هو الشرط الأول لتحصيل الماهية ، فى حين أن الوجود الذى تتمتع به الأشياء يحقق فى الظاهر ماهية سابقة ، فهو وجود يدرك على صورة متحققة ، لا على أنه فعل يحقق نفسه . والواقع أن طابع الوجود الإنسانى هو الذى يجعل من كل فرد منا موجوداً قد قذف به وحيداً فى هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه هو وحده أن يكشف عنها ويعمل على تحقيقها بفعله . وربما كان الوجود الإنسانى هو ذلك الفعل الذى به آخذ على عاتقى وجوداً معيناً هو وجودى الخاص ، فأتحمل مسئولية واقعية أمام نفسى وأمام كل موجود آخر . وطالما أننى لم أعبر بعد عن هذا الوجود فى الخارج ، فإن وجودى لا بد أن يظل وجوداً ممكنا ، لأن هذا التعبير هو وحده الذى يكشف عن حقيقة وجودى ، محققا بذلك ما لدىَّ من إمكانيات(١) .

إن الفلاسفة ليتحدثون كثيراً عن « الروح » باعتبارها جوهراً منفصلا ، ولكن الروح ليست سوى « فاعلية » متحدة اتحادا وثيقا بما تحقق من نشاط ، وما تمارس من فعل ، فهى عبارة عن « حرية » ، والجسم منها هو بمثابة الأداة التى تسمح لها بأن تحقق ذاتها من

---

(١) L. Lavelle "Introduction à l' Ontologie", 1947. P.U.F. pp 28-38.

حيث هى روح . والواقع أن الموجود الإنسانى لا يشعر بوجوده إلا أثناء ممارسته لما لديه من قوى . بل هو لا يشعر بقوته ولا يكتشف قدرته إلا عن طريق الممارسة الفعلية لما لديه من نشاط . وكل فرد منا حينما يشرع فى تحقيق ذاته عن طريق الفعل يشبه إلى حد كبير ذلك السجين الذى يحطم سلاسله ، أو تلك الحشرة التى تخرج من الشرنقة . وأما قبل الفعل ، فإن الإنسان يشعر بأن لديه إمكانية محضة لا يعرف مداها ، ما دام لم يحولها بعد إلى فعل ولم يقم بتحقيقها فى الخارج . ولكنه يعلم مع ذلك أن تحقيق تلك الإمكانية رهن بإرادته ، لأن تلك القوة مودعة بين يديه ، وعلى ذلك فإن الإنسان لا ينفذ إلى ذاته إلا بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به يخرج من ذاته ، ولا يعود الإنسان إلى ذاته ، إلا فى تلك اللحظة عينها التى فيها يخرج من ذاته : وهكذا نراه يحصِّل فى آن واحد وجوداً باطنا خفياً يتوقف عليه وحده ، ووجوداً خارجيا علينا بسمح له بأن يأخذ مكانه فى العالم . وليس من شك فى أن الذات فى حاجة دائماً إلى أن تجد لنفسها مكاناً فى العالم الخارجى ، لأن حريتها تريد دائما أن تعبر عن نفسها فى الخارج ، لكى تسجل نفسها فى عالم الآخرين . والقول بأن الذات حرة إنما يعنى أنها لا تكف عن خلق نفسها ، لذاتها ، وللآخرين معاً . وحينما تتجلى الذات فى الخارج ، فإنها تتصل اتصالا مباشراً بالواقع ، وتقبل منه التحديدات المختلفة التى لولاها لظلت دائما مفتقرة إلى مضمون[١] .

يمكننا إذن أن نقول إن « الفعل » هو التجربة الأولية التى تمارسها الذات بمجرد وجودها فى الكون . وما الفعل — كما لاحظ « لافل » — سوى تعبير عن مشاركة الذات أو الأنا للوجود . والواقع أن كل فرد منا لا بد أن يكون قد أحس أثناء فعله أنه يتخذ موقفاً خاصاً بإزاء العالم ، أو أنه على أقل تقدير يعبر عن ذاته أمام الآخرين . فالترابط المباشر الذى يوجد بين الذات والوجود الخارجى إنما يتحقق بالفعل الذى يخلع على الذات معناها ، ويكشف عن قيمتها ، ويؤكد وجودها . وهكذا نرى فى « الفعل » مظهراً لوحدة الفكر والإرادة ، وتعبيراً عن الترابط الوثيق بين الذات والوجود[٢] .

٣٣ — لقد حاولنا حتى الآن أن نتخطى كل تعارض بين الفكر والإرادة ، لكى

---

(١) L. Lavelle : "**De l' Acte**", pp. 284, 285, 343.

(٢) L. Lavelle "**La Présence Totale**", p. 31.

نكشف عن وجود « الحرية » فى صميم الفعل الذى به تحقّق الذات وجودها ؛ ولكن هذه المحاولة يجب أن تعد خطوة أخيرة فى مجال الكشف الوجودى عن معنى الحرية ، لأن الفلاسفة قد توقفوا طويلا عند مشكلة الصلة بين العقل والحرية ، خصوصاً حينما حاولوا أن يلتمسوا دليلا عقلياً لإثبات وجود الحرية . وهنا يمكننا أن نشير إلى مذهب لكييه Lequier فى الحرية ، وهو ذلك المذهب الذى يحاول أن يجعل من الحرية نفسها شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، أعنى « شرطاً إيجابياً » positive يجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة . ولكن ماذا عسى أن تكون الحرية فى هذه الحالة ؟ يرى لكييه أن الحرية لا توجد إلا فى باطن ذلك التأمل العقلى الذى فيه نبحث عن حقيقو أولية : حقيقة تكون كافية بذاتها وغير قابلة للشك بأى حال . وإن لكبيه ليبدأ من الشك كما فعل ديكارت من قبل ، ولكنه سرعان ما يتوصل إلى يقين أولى يجده فى « الحرية » نفسها ، باعتبارها شرطاً ضرورياً للبحث . « إذ كيف أخطو خطوة واحدة فى سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة فى هذا المضمار ، إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فكرى نفسه ؟ أجل ، كيف أشرع فى البحث ، وكيف أجد لنفسى غاية ، وكيف أتخلى عن سائر عاداتى وأفكارى السابقة ، بل كيف أحاول أن أصل إلى حالة من الاستقلال الفكرى والأمانة العلمية ، إذا كانت أفكارى تتولد من تلقاء ذاتها ، وتتعاقب واحدة بعد أخرى ، وفقاً لنظام لا أملك من أمره شيئا ، وعلى نحو لا سبيل لى إلى تغييرو ، ما دامت كل فكرة لا بد أن تكون فى اللحظة الواحدة بهذا الشكل المعين ، ولا يمكن مطلقا أن تكون إلا كذلك ؟ »(١) . الحق أن الحرية ليست شيئاً آخر — فى لكييه — سوى القدرة على التحكم فى أفكارنا ، بحيث نخلع على هذه الأفكار نظاما خاصا لا يكون من الضرورة الطبيعية فى شىء . بيد أن الحرية هى نفسها الحقيقة الأولية ، لأن اليقين الأول الذى نتوصل إليه عن طريق البحث إنما هو تلك المقدرة على التحكم فى أفكارنا ، وهذه المقدرة هى كما قلنا عين الحرية . وهكذا نرى أن الكشف عن الحرية إنما يتم وفقا لعملية تشبه إلى حد كبير ضربا من التحليل الجبرى ، لأن السؤال عن الحقيقة الأولى سرعان ما يستحيل هو نفسه إلى علم يبحث عن ذاته ، ويولد

---

(١) J. Lequier "**La Recherche d'une Première Vérité**" pp. 104 - 107
(cité par E. Bréhier "**Histoire de la Philosophie**" t II Iv pp. 967)

بذاته الإجابة على نفسه . أعنى أنه سرعان ما يصبح علما قد وجد ذاته . والخطأ هنا إنما ينحصر فى أننا نريد أن نبحث عن شىء ، أعنى أننا نريد أن نعثر على يقين أو بينة ، مما قد يكون من شأنه أن يلزمنا بتقرير الحقيقة ، فى حين أن ما يثبت وجود الحرية إنما هو البحث نفسه من حيث هو فعل الحرية .

وقد تأثر رنوفييه بنظرية لكييه فى الحرية فذهب إلى أن حرية الإرادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا ، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب رنوفييه إلى أن كل تصميم تتخذه الإرادة هو فى حد ذاته حكم jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكن رنوفييه (وإن كان يرفض حرية عدم الاكتراث) يقول أيضا إننا سادة أحكامنا كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف إلى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة ، فهل يكون معنى هذا أن رنوفييه يريد أن يدخل « حرية عدم الاكتراث » (أو حرية الاستواء) حتى فى مجال الحكم نفسه ؟ .. ولكن إذا كان من الواجب أن نرفض هذه الحرية فى مجال الإرادة ، أفلا ينبغى بالأحرى أن نرفضها فى مجال الحكم ؟ يقول رنوفييه : « إن الإنسان يعتقد أنه حر ، ولهذا فإنه يعمل على توجيه نشاطه ، كما لو كانت سائر حركات شعوره ، وبالتالى سائر أفعاله المترتبة عليها ، قابلة للتغيير بفعل شىء كامن فيه ، وتبعا لذلك ، فإنه يعتقد أنه ليس ثمة شىء حتى ولا الحالة التى كان عليها فى اللحظة السابقة على الفعل ، يمكن أن يسبب فعله أو أن يؤذن به »[١] ، ولكن ما السبيل إلى إثبات وجود مثل هذه الحرية ؟ هنا يقول رنوفييه — مستوحيا بلا شك لكييه — إن الحرية مبدأ يثبت ذاته ، فهى الأصل فى الأحكام المنصبة على صواب أو خطأ كل المبادىء التى يرقى إليها العلم ، وبالتالى فإنها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رنوفييه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد la croyance، والاعتقاد متوقفا على حكم الإرادة التعسفى ، أعنى على تلك « البداية المطلقة » التى تضع أفعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق[٢] ، والواقع أن رنوفييه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة

---

(١) Cf. Renouvier « **Science de la Morale** » I, 12.

(٢) Cf. Fouillée « **Histoire de la Philosophie** » nouvelle édition p. 526 - 527.

أو دليل أولى يمكن أن نثبت به وجود الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا إلى اختيار هذه دون تلك ، فإذا ما فكرنا فى هذه الضرورة نفسها — ضرورة الاختيار — وجدنا أنه إذا قرنا وجود الضرورة ، فإن هذا التقرير لا بد أن يحتمل الصدق أو الكذب ، فإن كان صادقا ، كان اليقين الموجود لدىّ عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضًا ضرورى ، فليس ثمة سبيل للاختيار ، مادام المعتقدان ضروريين بنفس الدرجة ، فأنا إذن مضطر إلى أن أعود إلى الشك ، ولكن إذا كان تقريرى كاذبًا ، فأنا إذن أخطئ إذ أقرره ، وبالتالى فإننى لا أملك تبديد هذا الشك ، وأنا إذا قررت وجود الحرية ، فإن هذا التقرير إما أن يكون صادقا أو كاذبا : فإن كان كاذبا فإنه من المؤكد أننى على خطأ ، ولكننى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأننى أتوصل عن طريقه إلى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية ، والثقة فى ذلك المستقبل الذى سيتوقف (جزئياً) على اختيارى نفسه ، وأما إذا كان تقريرى للحرية صادقا ، فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسايرة للمنفعة العملية ، وبالتالى فإننى مقود فى نهاية الأمر — وفقا لهذه البواعث المعقولة — إلى أن أنتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ،أى أشخاص حرة ، تستطيع بفكرها أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى إرادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها[١] .

٣٤ — هنا قد يعترض البعض على مثل هذه النظريات الميتافيزيقية فى الحرية بدعوى أنها تنأى بنا عن صميم المشكلة ، لأن الناس حينما يتحدثون عن « الجبر والاختيار » ، فإنهم يضعون مشكلة واقعية يعبرون بها عن تساؤل الإرادة عن مدى قدرتها على توجيه

---

(١) cf. E. Bréhier : « **Histoire de la Philosophie .** » t II. IV., pp. 973 - 974.

وقد عرض رنوفييه لدراسة مشكلة الجبر والاختيار على صورة قياس إحراج « Dilemme » حاول بمقتضاه أن يبين لنا أن الحرية هى مسلمة من المسلّمات التى يستعين بها الجبرى نفسه حينما يختار الجبر كمبدأ أول ، مناقضا بذلك نفسه ، وقد انتهى رنوفييه (كما فعل لكييه من قبل) إلى القول بأن الحرية هى الشرط الأول للمعرفة :

(Renouvier : « **Les dilemmes de la Métaphysique pure** », nouvelle édition, 1927, Paris, Félix Alcan, p. 160).

ذاتها بذاتها ، والواقع أن المشكلة التى نحن بصددها ليست مشكلة نظرية ميتافيزيقية فحسب ، بل هى مشكلة عملية أخلاقية أيضا ، فإن الإنسان ليعزم على تحقيق فعل ما من الأفعال ، ولكن حينما تجيء لحظة الفعل فإنه كثيرا ما يحقق فعلا آخرقد لا يمت أحيانا بأدنى صلة إلى ما اعتزم تحقيقه . وهنا تشك الإرادة فى قيمتها الذاتية ، فيتساءل المرء عما إذا كان حرًّا حقًّا ، أو ما إذا كان أسير قوة خارجية توجهه حيثما شاءت ، دون أن يكون فى وسعه فعلا أن يحقق ما يريد ، ثم يُعمل الإنسان فكره فلا يلبث أن يتساءل قائلا : « ولكن ما الذى يدرينى أن ما حققته الإرادة ليس هو فى الحقيقة ما اعتزمت تحقيقه فى قرارة نفسها ؟ » وبعبارة أخرى ما الذى يمنعنا من أن نقول إن رغبة الإرادة الدفينة هى التى تحققت بالفعل ، لأن نيتها الحقيقية أقوى من كل تدبر تعسفى ، وأصدق من كل روية مفتعلة ؟ ولكن كيف السبيل إلى معرفة تلك الرغبة الدفينة ؟ وهل يمكن أن يتحقق فعل فى الخارج لكى نقول عنه إنه أصدق تعبيرا من غيره عن رغبة الإرادة ؟ بل هل معنى الحرية أن يفعل الإنسان ما يريد ؟ أو هل كل حرية لا بد أن تكون منصبة على العمل ؟

هنا يجيب فيلسوف مثل جبريل مارسيل Gabriel Marcel على هذا التساؤل فيقول : إن ثمة حرية لا تنصب على الفعل ، وإننا لنخطئ إذ نجعل الإرادة مرادفة للرغبة ، لأن مشكلة الحرية لا تنحصر فى معرفة ما إذا كان الإنسان يفعل (أم لا) كل ما يرغب فيه ، بل ربما كان الرواقيون على حق حينما ذهبوا إلى أن الإرادة تتعارض تعارضا أساسيا مع الرغبة ، فإن الإنسان لا يكون حرًّا بمعنى الكلمة إلا فى اللحظة التى يتوصل فيها إلى أن يريد شيئا لا تتطلبه رغبته ، بل على الرغم من تلك الرغبة ، وهكذا نرى أن الإرادة هى أولا وبالذات معارضة أهواء الرغبات ؛ ومقاومة قسر تلك الأهواء . حقا إن الإنسان كثيرا ما يحاول تبرئة نفسه حينما يقع تحت سيطرة تلك الرغبات بأن يزعم لنفسه أن قوة مستقلة عن إرادته هى التى حققت ذلك الفعل ، كأن القوى التى تسببت فى إحداث الفعل خارجة تماما عن قدرته ؛ ولكن مثل هذه التبرئة لا تنجح فى إسقاط مسئوليتنا فى نظر أنفسنا ؛ لأن ثمة شيئا باطنا فى ذاتى يأبى أن يرتضى مثل هذا الدفاع ، والواقع أننى حينما أحاول تبرئة نفسى على هذا الوجه ، فإننى أشعر فى قرارة

نفسى بعدم ارتياح ، إذ أحس بأنه ليس فى وسعى أن أطرح تماما ذلك الفعل السيىء الذى حققته ، أو أن ألقى بتبعته على الظروف الخارجية وحدها ، وإذا كنت لا أرتاح لمثل هذه التبرئة ، فذلك لأن ثمة شيئا فى قرارة ذاتى يأبى أن ينسب إلى رغباتى نوعا من الانفصال أو ضربا من الاستقلال عن ذاتى ، بمقتضاه يكون فى وسع تلك الرغبات أن تجعل منى مجرد عبد أسير أخضع لسيطرتها وأرزح تحت نير عبوديتها ، وآية ذلك أن قبول مثل هذا الوضع إنما يعنى أننى أضع نفسى تحت رحمة تلك الرغبات ، مثلى كمثل شخص استسلم مرة أو مرات لمزاعم بعض الأشرار وتهديداتهم ، فلم يعد فى وسعه بعد ذلك أن يتخلص من فخاخهم أو أن ينجو من حبائلهم ، فنحن هنا بإزاء « حالة نفسية » هامة تعبر عن رفض الذات لكل موقف من شأنه أن يقذف بها إلى مجال اللامسئولية ، ولو كان فى ذلك تبرئة موقوتة لذاتها ، ما دامت هذه التبرئة لا تتحقّق إلا على حساب حريتها واستقلالها[(١)] .

ولكن ماذا عسى أن يكون موقف الإرادة بالقياس إلى العقل ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال هام قد يكون من العسير أن نصل إلى حله بصفة نهائية ؟ هنا يجيب سقراط فيقول : إن الإرادة إنما تنزع إلى الخير ، فما يدرك العقل أنه موضوع لهذا الخير ، لا بد أن تنزع الإرادة إلى تحقيقه . ويذهب ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن إرادتنا لا تميل إلى طلب شيء أو الفرار منه ، إلا بقدر ما يصوره لها عقلنا حسنا أو رديئا ، بحيث إنه يكفى أن يجيد المرء الحكم لكى يجيد العمل ، وأن يحكم على أحسن وجه ، لكى يسارع إلى العمل على أحسن وجه[(٢)] . ولكن هل من الحق أن أحكام العقل تلزم الإرادة دائما مثل هذا الإلزام الضرورى ؟ وكيف نعلل إذن قيام الرغبات المتعارضة والأهواء المتباينة فى نفس الإنسان حينما يكون بصدد الاختيار ؟ ألم نشعر فى قرارة نفوسنا أحيانا بأننا لا نقوى على أن نفضل هذا الشيء أو ذاك ، أو أننا لا نستطيع فعلا أن نحب هذا الشخص أو ذاك ، على الرغم من أننا نعرف أن هذا الشيء جدير بالتفضيل ، أو أن ذلك الشخص أهل للحب ، ونود لو استطعنا فى الواقع أن نختصه

---

(١) G. Marcel : « **Le Mystére de l' Etre** », vol II pp. 112 - 113.

(٢) Descartes : « **Discours de la Méthode** », Troisiéme Partie

به ؟ بل ألم يحدث أحيانا أن نجد أنفسنا عاجزين عن توجيه إرادتنا فى اتجاه نحن موقنون بصحته ، ولكننا أعجز من أن نحشد كل قوانا ونعبئ سائر جهودنا من أجل حمل ذواتنا على ارتياده ، دون الانحراف إلى سبيل آخر قد يكون أكثر يسراً وأشد إغراء لأنه أقرب إلى أهوائنا ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الندم » إن لم يكن هو الشعور بأننا قد سلكنا فى ماضينا مسلكا لا يقبله العقل ولا ترتضيه الإرادة ، بحيث إننا نود لو استطعنا أن نقتطع من حياتنا ذلك الماضى الأثيم ، أو نتمنى على الأقل لو أنه لم يكن ؟ حقا إن البعض ليذهب إلى أن الندم مستحيل ، لأنه لا شيء فى حياتنا بقابل للإعادة ، ولا سبيل مطلقا إلى تغيير معنى الماضى ، ما دامت حياتنا مجرى متدفقا تتتابع تياراته بدون توقف أو تراجع ، ولكن هؤلاء ينسون أن فى مقدرة النفس الإنسانية أن تقطع العصب الحيوى للخطيئة التى اقترفتها ، فتضع بالندم حداً لما يترتب على تلك الخطيئة من نتائج ، وبذلك تقتلع الفعل السيىء من جذوره ، وتشرع من بعد فى تحقيق أفعال جديدة تشهد بمقدرتها على تغيير ذاتها وتحويل اتجاهها[١] . فالندم يشهد بمقدرتنا على تغيير ذواتنا ، لأن ثمة قوى جديدة تكمن دائما فى أعماق نفوسنا ؛ وحينما تصح توبة النفس الخاطئة فهنالك يجئ الندم فيحررها من أسر الخطيئة ، ويخلصها من جبرية الماضى الذى كان يرين عليها .

حقاً إن حياتنا النفسية شاهدة بصعوبة الاختيار ، وعسر التحول من حال إلى حال ، ولكن لا سبيل إلى الشك فى قدرة الإرادة على توجيه ذاتها بصفة عامة : ذلك لأن إرادتنا تتوقف إلى حد كبير على تصوراتنا ، وهذه التصورات ، ليست ثابتة متحجرة كما قد نتوهم ، وإنما هى ذات طابع ديناميكى يسمح لها بأن تتغير . والواقع أننا نستطيع إلى حد كبير أن نفكر فيما نريد ، لأننا نستطيع فعلا أن نتحكم فى انتباهنا فنوجهه إلى هذا الشيء أو ذاك ، حقا إن توجيه الفكر إلى شيء ما أو صرفه عنه قد يبدو شيئا تافهاً قليل الجدوى ، ولكن أصول الحرية إنما تكمن فى هذا الشيء القليل[٢] . فنحن لسنا أحراراً على الرغم من أفكارنا ، بل إن حريتنا تنحصر أولا وقبل كل شيء فى اختيارنا لأفكارنا . ومعنى هذا أننا

---

(١) Max Scheler : "Le Sens de la Souffrance", Aubier, Paris. (Repentir et renaissance) pp. 88 - 09

(٢) J. Payot "La Conqeìe du Bonheur" p. 65

أحرار بقدر ما نستطيع أن نديم النظر فى موضوع ما من الموضوعات ، فنخصه بانتباهنا ونركز فيه تفكيرنا . ويذهب بعض المفكرين إلى حد أبعد من ذلك فيوحدون بين الفعل الذى بمقتضاه نخص بانتباهنا باعثاً ما من البواعث ، وبين الفعل الذى بمقتضاه نحشد جهودنا فعلا فى اتجاه ما من الاتجاهات . وهذا ما ذهب إليه وليم جيمز فى نظريته عن الحرية حينما جعل قوة البواعث متوقفة توقفا مباشراً على الانتباه attention ، فالباعث قوى أو ضعيف بحسب المكانة التى نخصه بها فى مجرى الشعور ، وبحسب الزمن الذى نسمح له بأن يستغرقه فى مجال الشعور . وتبعاً لذلك فإن الحرية تنحصر أولا وأخيرا فى فتح الشعور أو إغلاقه أمام بعض الأفكار . وما يسميه وليم جيمز بال "fait" (أى فعل الأمر الذى بمقتضاه نقول كُنْ) إنما هو قدرة الإرادة على أن تختص بالانتباه تصوراً عسيراً بقصد تثبيته بقوة ونشاط أمام الشعور[١] . فالإرادة لا تملك سوى القدرة على الاختيار فيما بين الأفكار المختلفة ، مما تقدمه لها آلية الترابط . ولكن إذا كان فى وسع تلك الإرادة أن تنعم النظر فى بعض تلك الأفكار ، فتؤكدها أو تعمل على تقويتها أو تعمد إلى إطالة أمدها ، حتى ولو كان ذلك خلال نصف ثانية فقط ، فهنالك يظهر بوضوح طابع الحرية الذى تتصف به تلك الإرادة ، لأنها بذلك تستطيع أن تقوم بتوجيه مجرى الشعور ، فتتحكم بالتالى فى الترابط الذهنى الذى سيترتب عليه ، إذ تعمد إلى ربطه بالفكرة الحاضرة التى عملت على تقويتها . وهكذا ترى أن تحديد أفكار الإنسان على هذا الوجه إنما يعنى فى الوقت نفسه تحديد أفعاله[٢] . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا نفصل فى أفعالنا على قدر ما نفصل فى أفكارنا ، لأن توجيهنا لأفكارنا هو إلى حد كبير توجيه لأفعالنا ، كما لاحظ القديس توما الأكوينى .

٣٥ — يمكننا الآن أن نحاول فهم معنى الحرية فى ضوء فهمنا لتلك الصلة الوثيقة التى تربط الفكر بالإرادة . والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحرية « من الداخل » فسنرى أنها

---

(١) William James "**Précis de Psycholigie**", trad. franç p. 599 ("**Principes of Pschology**", 1891 vol II. pp. 558 - 579)

(٢) Ibid p. 364 (معنى هذا أن الظاهرة الأساسية للإرادة إنما تنحصر فى مجهود الانتباه) ، أو كما يقول جيمز نفسه :

(This strain of the attention is the fundamental act of will)

لا تنفصل مطلقاً عن التفكير أو التأمل العقلي réflexion ، كما أنها لا تكاد تتميز عن الشعور بالذات . حقاً إن الجسم قد يبدو مجبراً من حيث هو لعلية فزيائية تتحكم فى ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهرى على مجرد قوانين عليه . ولو كان فى وسع أى شيء خارجى أن يحدد سلوكى ، لكنت مجرد « شيء » أو موضوع . وما أصدق ميرلوبونتى إذ يقول إنه « ليس ثمة علة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور[١] . نعم إن للبواعث وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذى يصبغ قصدى بطابعه ، بل الصحيح أن قصدى (أو تصميمى) هو الذى يخلع على الباعث كل قوته . وإذن فإن من الواجب أن نرفض فكرة العلية ، بل فكرة التسبيب بالبواعث motivation على العموم . وهنا ينبغى أن نعلو نطاق النظام الطبيعى لكى ننظر إلى الذات على أنها ظاهرة جديدة فى العالم ، بل بداية حقيقية تنبعث من إدراك فريد لخير خاص هو من صنعها هى . فليست الذات الإنسانية مجرد « ظاهرة طبيعية » تتكفل بتفسيرها قوانين الطبيعة ، بل هى سورة روحية وأمل حى ينبعث منه معنى ذلك الوجود الخاص الذى تتمتع به كل نفس إنسانية[٢] . وإذا كانت الحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى هو نفسه على الحرية ، لأن الذات تعلو دائماً على كل « معطيات » التجربة ، بمجرد تعقلها لتلك المعطيات . وهكذا يمكننا أن نعرف الشعور بأنه تلك المقدرة على تجاوز كل حد ، بمجرد التفكير فى ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الشاعرة يفترض أن فى استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير لما هو عليه بالفعل ؛ فالذات هى فى حقيقة الأمر « إمكانية تصور المعطيات الخارجية بشكل مغاير لما هى عليه فى الواقع » وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هى قدرة الذات على أن تعلو بالفكر على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها . فحينما أتصور أننى أسير للذاتى وشهواتى ، يجئ هذا التصور نفسه فيحررنى — جزئيا على الأقل — من تلك

---

(١) M.Merleau - Ponty **"Phénoménologie de la Perception"** p. 506

(٢) W. E. Hocking **"The Self; Its Body and Freedom"** pp. 147 - 149.

اللذات والشهوات وحينما أفكر فى اللذة التى أشعر بها عندما أتذوق طعاما ما من الأطعمة ، فإن هذا التفكير نفسه يجعلنى أتخطى مرحلة الشراهة ، لأنه فى ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام . — فالشعور نفسه عبارة عن انفصال ، ومفارقة ، وحرية ، لأنه ينطوى فى صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع بفعل تلك الحرية التى هى فى جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من سائر الحدود والقيود[١] .

والواقع أن لحظات التأمل العقلى هى بمثابة تجارب باطنة فيها تنكشف الحرية لذاتها « من الداخل » (إن صح هذا التعبير) . وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى التفكير على أنه تجربة روحية فيها تتأمل الذات نفسها ، فلا تلبث أن تدرك بنظرتها الفاحصة ذلك البَوْن الذى يفصل الذات الملاحظة عن تلك الذات التى تريد أن تسمو إليها . ولا ريب أن الذات بمجرد ما تشرع فى ملاحظة نفسها ، فإنها سرعان ما تنفصل بوجه ما من الوجوه عما تلاحظه . ومعنى هذا أن كل تأمل عقلى لا بد أن يترتب عليه ضرب من الاستقلال بين الذات الملاحِظة والذات الملاحَظة ، مما يستتبعه أن يكون الحكم الذى تصدره الذات على نفسها صادقاً وكاذباً معاً . فالرجل الكسول الذى يلحظ فى نفسه صفة الكسل يصدر على نفسه حكما صحيحا حينما يعترف بأنه كسول . ولكنه فى الوقت نفسه قد تعدى مرحلة الكسل التى يظن أنه قد توقف عندها بصفة نهائية ، لأنه استطاع بنفسه أن يتبين كسله وأن يأخذ على نفسه تلك الصفة الذميمة . فنحن هنا بإزاء انتقاد ذاتى يشهد بأن الأفق الذهنى لهذا الشخص قد اتسع ، إذ تخطى الحالة الراهنة ، وامتد إلى حالة أخرى صوَّرها له أمله القوى ، مما يدل على أن ذاته قد انفصلت عن واقعها ، مندفعة نحو ما ينبغى أن يكون . وهذا هو السبب فى أن لحظة التأمل العقلى والحكم على الذات لا بد أن تكون بمثابة انفصال جزئى عن الماضى ، وتحرر جزئى من الواقع . وهكذا يمكننا أن نقول — مع الفيلسوف الأمريكى هو كنـج — إن التفكير أو التأمل العقلى هو نقطة البداية فى الحرية[٢] .

---

(١) Cf. A de Waelhens : "Une Philosophie de l'Ambiguité", p. 311

(٢) cf W. E. Hocking **"Science in Its Relation to Value §Religion"** in The Rice Institute Pamphlet, april 1945 vol XXIX No. 2 pp 254 – 210 & Cf. **"The Self : Its Bodv & Freedom"** p. 125.

حقا إن ظاهرة الازدواج النفسي قد تبدو مثاراً للشك ، ولكن حسبنا أن نعود إلى تجربتنا الذاتية لكى نتحقق من أن الذات كثيرا ما تنفصل عن نفسها لكى تحكم على نفسها . وهنا تظهر بوضوح تلك الثنائية النفسية بين الذات التى تحكم ، والذات التى هى موضوع للحكم . وليس من شك فى أن الشخص المتأمِّل (فناناً كان أم طالب متعة) لا بد أن يظل منفصلا ـــ فى إرادته ووجوده ـــ عن الشيء الذى يتأمله . ومثل هذا الانفصال هو من الأهمية بمكان ، لأن مجرد تصورى لنفسى باعتبارى محدوداً أو ناقصا هو الذى يسمح لى أن أتخطى فى الوقت نفسه هذا التحدد أو ذلك النقص . والحق أنه لا سبيل إلى فهم أى موقف ما من المواقف إلا بتخطى ذلك الموقف والامتداد إلى ما وراءه . ولهذا فإن الذات التى تكتشف وجود حد ما ; limite ، سرعان ما تجد نفسها فيما وراء ذلك الحد ، بفعل التأمل العقلى نفسه . ومن هنا فإن ملكة التأمل العقلى تنطوى فى صميمها على إمكانية التغير والقدرة على النمو والتطور . وآية ذلك أن الذات التى تنكشف لنفسها باعتبارها متناهية سرعان ما تجد نفسها على أبواب اللانهائية . والذات التى تعرف أنها معلولة ، لا بد أن تكف العلية عن استيعاب حقيقتها الشاملة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لا شيء مما أقع تحت تأثيره فى نطاق العلية الكونية يندّ تماما عن تفكيرى ، لأننى أستطيع دائما أن أجعل منه موضوعا لتأملى العقلى . ولكننى حينما أتحقق من أن ثمة علة تؤثر فى ، فإننى سرعان ما آخذ حيطتى بإزاء تلك العلة ، بحيث أحترس منذ تلك اللحظة من تأثير تلك العلة .

والواقع أن المرء حينما يتوصل إلى الكشف عن سلسلة من الأحداث الطبيعية ، فإنه سرعان ما ينفصل عن تلك السلسلة ، لمجرد أنه استطاع أن يكشف عنها . ولهذا فإننى حينما أتبين أن جهازى العضوى ليس سوى حلقة أخيرة فى سلسلة التطور ، فإن هذه الملاحظة نفسها تخرجنى عن نطاق تلك السلسلة ، فلا أعود مجرد حلقة أخيرة فى تلك الدائرة . ولنضرب لذلك مثلا آخر فنقول : هب أننا نستمع إلى دقات ساعة عند الظهر ، فإن الدقة الثانية عشرة فى المجال الفزيائى المحض لن تكون سوى الدقة الأخيرة (لا أكثر ولا أقل) ، ولكنها بالنسبة لنا ـــ نحن الذين نستمع إلى دقات تلك الساعة ـــ ستكون هى الدقة الثانية عشرة ، لأن سائر الدقات الأخرى محفوظة فى أذهاننا إلى جانب تلك الدقة

الأخيرة . فنحن نشعر بالدقات الأخرى فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالدقة الأخيرة ، وإذن فإن ما يمكن اعتباره صحيحا بالنسبة إلى الحد الأخير من تلك السلسلة ليس هو « كل » الحقيقة بالنسبة إلينا نحن . وفضلا عن ذلك ، فإن وصف الإنسان بأنه مجموعة ردود أفعاله لا يلبث أن يصبح وصفا مجافياً للصواب بمجرد ما يتبين الإنسان أنه قد وُصِفَ على هذا النحو . ذلك لأن كل من يعرف رد الفعل المعين الذى لا بد أن يترتب على مؤثر معين ، سرعان ما يجد فى نفسه القدرة على أن يستجيب بشكل آخر لذلك المنبه. وهكذا نرى أننا حينما نقرأ فى بعض كتب علم النفس التطبيقى أن ثمة مناظر معينة (كمنظر الأم التى تحنو على طفلها) ، قد تجتذب المشترى وتحفزه إلى التأثر بالإعلان فربما تُحْدِثُ مثل هذه المناظر فى أنفسنا تأثيراً عكسيًّا ، بحيث تصرفنا عن الشراء ، إذ نرى فيها مجرد دعاية كاذبة ليس القصد منها سوى التغرير بنا أو مجرد خداعنا بأساليب الإعلان المضللة ! ولو أن صديقًا أو عالماً نفسيًّا زعم أنه يستطيع أن يتنبأ بسائر استجابات فرد ما من الأفراد ، فإن هذا الزعم نفسه سرعان ما يصطدم برد فعل جديد ، لو أحيط ذلك الفاعل بمقصد صديقه ، وإذا كان من المستحيل فى معظم الأحوال أن نتنبأ بكل استجابات أى فرد من الأفراد ، فذلك لأن الإنسان يتحرر عن طريق التأمل العقلى من كل سلسلة علية يتوصل إلى الكشف عنها . وإنه لمن الملاحظ أن الإنسان حينما يتبين أنه قد سلك فى موقف ما من المواقف سلوك آلة راتبة كل حركاتها مطردة وسائر إيقاعاتها منتظمة ، فإنه سرعان ما يحاول أن يعدل من سلوكه ، لأن لدى المرء خوفاً طبيعيًّا (أو كراهية فطرية) لكل ما من شأنه أن يجعله مشابهاً للآلة الجامدة أو الشىء الساكن الذى لا حياة فيه .

حقا إن محاولة تطبيق المعرفة العلمية على الطبيعة الإنسانية لا تخلو من فائدة ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل بمجرد ما يذيع سرها . فلا سبيل إلى « توجيه » الأفراد أو قيادتهم بمجموعة من المنبهات والمؤثرات الخارجية ، اللهم إلا إذا ظل هؤلاء الأفراد على جهل بتلك الحقيقة ، ألا هى أنهم مقودون . وليس ثمة محاولة أفشل — فى نظر هوكنج — من تلك المحاولة التى يقوم بها بعض علماء النفس بقصد تطبيق ضرب من السيكولوجيا العلية على النشاط الإنسانى الحر ، ذلك لأن قواعد علم النفس التطبيقى سرعان ما تفضى إلى نتائج عكسية بمجرد ما تصبح قواعد معروفة ، فلا تلبث

أن تدحض نفسها بنفسها . وكما أن أى قانون تاريخى سرعان ما يفقد صحته بمجرد ما ينتشر ويعم ، فإن كل قانون مزعوم فى دائرة السلوك الإنسانى سرعان ما يكذب نفسه بنفسه بمجرد ما يذاع أمره وينكشف سره . وهكذا يمكننا أن نقرر أن الحرية الإنسانية تتوقف إلى حد كبير على قدرة الذات على أن تدرك تلك الرابطة العلية التى تسود حياتها الفزيائية ، فتصبح — بفضل هذا الشعور نفسه — أكثر « واقعية » من ذلك النظام العلى نفسه(١) .

٣٦ — والحق أننا لو نظرنا إلى موقف الذات الإنسانية من الطبيعة ، لوجدنا أن لدى الذات قدرة لا نهائية على أن تتصور ممكنات أخرى غير ما تقدمه لها الطبيعة . والطبيعة — باعتبارها معروفة للإنسان كموضوع يتعقله بفكره — لا يمكن بحال أن تجعل من الذات الإنسانية مجرد حلقة صغيرة فى سلسلتها العلية . وليس من شك فى أن مجرد « التأمل » فى مركز الذات فى الطبيعة كفيل هو وحده بأن يمد الذات الإنسانية بقدرة جديدة على تخطى سائر القيود العلية وكافة الحدود الطبيعية ، ومعنى هذا أن الذات حرة بالقياس إلى كل سلسلة علية محددة تنظر إليها على أنها موضوع تأملها ، ولهذا فإن كانت على حق حين يقرر أن الذات تشعر دائماً بسموها وتعاليها على كل مبدأ « طبيعى » فيها (بما فى ذلك غرائزها ورغباتها وعاداتها ... إلخ) . ولكن مهمة الذات لا تنحصر فى القضاء على كل مبدأ طبيعى فيها ، بل هى تنحصر بالأحرى فى استغلاله والعمل على الاستفادة منه . وعلى كل حال ، فإن الشعور بالذات هو الذى يخلع الطبيعة عن عرشها ؛ لكى ينقلها من سيدة آمرة إلى خادمة مطيعة لتلك الذات العاقلة الحرة ، والقدرة على التأمل الذاتى هو الشيء الوحيد الذى يقيم فاصلا كبيرًا بين تاريخ الذهن ، وتاريخ أية قوة آلية صرفة(٢) .

فإذا ما حاولنا الآن أن نلتمس لهذه الحقيقة تعبيراً واقعيًا نستخلصه من التجربة ذاتها ، وجدنا أن الحرية الإنسانية إنما تعنى فى نهاية الأمر أن الناس يحققون فى الكون

---

(١) W. E. Hocking « The self : Its Body and Freedom » , pp.153 - 153

(٢) W. E. Hocking : « Types of Philosophy », 2. ed., 1939 p. 338

أفعالا ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة . فالمستقبل الذى سوف يتحقق لن يكون له وجود إلا بفضل تلك الصورة المجسمة التى كونها الإنسان عنه فى خياله . وهو بدون هذا الخيال نفسه ، لن يكون حتى مجرد « إمكان » . فالحرية هى خلق الجدة والعمل على تحقيقها . وليس ثمة مبرر للقضاء على وحدة الكون من أجل إيجاد موضع للحرية فيه ، بل حسبنا أن نقرر أن الحرية « تضيف » إلى ما هو موجود بالفعل ، دون أن تقضى على نسيج الكون ، أو دون أن تخرج على نظامه القائم فى واقع الأمر[١] . وإذن فإن الحرية لا توجد إلا حيث يكون للإمكانية معنى حقيقى بمقتضاه يستطيع الإنسان بالفعل أن يحقق أمورًا ما كان يمكن أن يحلم بها الكون ، بل ما كان يمكن أن تؤذن بها الطبيعة. فالفكر الإنسانى والإرادة الإنسانية إنما هما السبيل الأوحد لظهور أشياء جديدة فى العالم . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة ، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة التى تطفو على سطح محيط من الممكنات (على حد تعبير وليم جيمز) ، فذلك لأن ثمة إرادة حرة تنتظر دائمًا من المستقبل ألا يكون مجرد ترديد للماضى ، ومعنى هذا أن العالم لا ينطوى على اطراد مطلق ، بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة . حقا إن فيلسوفا مثل جيمز يعترف بأن مثل هذا الإيمان بالحرية والجدة ، يستند فى النهاية إلى رد فعل وجدانى خاص[٢]، ولكن من الممكن أن نكشف عن الأسس الفلسفية التى يستند إليها هذا الإيمان الوجدانى بالحرية . والواقع أن الإيمان بالحرية (فى نظر المذهب العملى)

---

(١) **cf. W. E. Hocking (and others) : « Preface to Philosophy p. 149. p. 485 (cf. Science in its Relation to Value and Religion, p. 201).**

(١) يذهب وليم جيمز إلى أن كل نظرية فلسفية تعبر دائما عن مزاج خاص أو طابع وجدانى معين ، وهو لهذا يقسم الفلاسفة إلى طائفتين : طائفة تنتصر للحرية والجدة ، وطائفة أخرى تنتصر للحتمية والضرورة . ولكن ما يقسم الفلاسفة إلى حزبين ليس هو البراهين العقلية والأدلة المنطقية ، بل اختلاف المعتقدات ، وتنوع المبادىء الضمنية التى يستند إليها كل منهم . « إن ما يجعل منا أنصارًا للوحدة أو للتعدد ، جبريين أو لا جبريين ، إنما هو فى صميم الأمر مجرد رد فعل وجدانى خاص » . ويعترف وليم جيمز نفسه بأن مناصرته للحرية هى وليدة مزاجه الخاص ، وإن كان مجهوده الفلسفى ينحصر بالذات فى بيان صحة ذلك المعتقد الوجدانى الذى هو الأصل فى مذهبه التعددى (القائم على الإيمان بالتفاؤل والحرية واطراد التحسن) .

من شأنه أن يجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب ، ونؤمن باطراد التحسُّن méliorisme ، فضلا عن أنه يمدنا بروح العمل والمخاطرة ، بدلا من أن يحفزنا إلى الركون إلى السكون والدعة . فالإنسان الذى يؤمن بحرية الإرادة لا يخشى فى العادة ما يسميه الناس بالمستحيل ، بل هو يرى فى المستحيل مجرد شىء يتوقف أمره على التجربة ، بحيث إن ما يسميه الناس بالمستحيل إنما يبدو له مجرد « مفهوم » قابل للمراجعة باستمرار . وإذا كان الإيمان بالحرية إنما يعنى فى واقع الأمر أن « الإرادة هى الاستطاعة » ، (كما يقول المثل المعروف) فذلك لأن الإنسان الذى يؤمن بأنه حر الإرادة يعلم تمام العلم أنه حتى إذا بدت بعض الممكنات مستحيلة أمام التجربة ، فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح أمامنا آفاقا جديدة ، مما قد يترتب عليه ظهور ممكنات جديدة لم تكن فى الحسبان . وعلى العكس من ذلك ، يذهب المذهب الجبرى إلى أن فكرة « الإمكان » نفسها هى من صنع الجهالة الإنسانية ، لأن « الضرورة » هى التى تتحكم فى مصير العالم(١) . ولكن نظرة واحدة يلقيها المرء على الطبيعة قد تكون كافية لإقناعنا بأن فى الكون تعددا وصيرورة ونقصا ، مما يجعل المستقبل مفتوحا دائما أمام تلك الإرادة الحرة المبدعة . فالحرية خلق وجدة ، والإيمان بالحرية إنما يعنى الثقة فى اطراد التحسن ، والاعتقاد بأن مصير الكون ملىء بالوعود . والفلسفة العملية تقرر أن الحرية هى التى تدخل فى الكون كل طرافة وجدة ، لأنها هى التى تمنع الأشياء المتشابهة من أن تتكرر باستمرار ، وهى التى تصحح ما فى الكون من « هوية » مجردة بما تضيف إليه من صور خلاقة مجسمة ، فتعدل ذلك من مجرى الزمان الكونى نفسه . ومعنى هذا أن الأفعال الإنسانية تدخل فى صميم الكون من الطرائف ما يعدل من مجرى القوانين الكونية الشاملة ، لأن فى الطبيعة من الكثرة ما يجعل لكل فعل صداه فى مسرى الكون بأكمله .

والواقع أن تقرير حرية الإرادة — عند أصحاب المذهب العملى — إنما يعنى أن التغير حقيقى ، وأن المستقبل مفتوح ، وأن الإمكان فكرة مشروعة ، وأن ثمة فعلا

---

(١) W. James : « Le Pragmatisme », trad. franç., pp. 181 - 191.

مراكز « لا تعين » centres d'indétermination فى الكون . فالحرية التى ينادى بها وليم جيمز إنما هى فرض تؤيده فى رأيه نظرية العلاقات الخارجية ، وفكرة الزمان الحقيقى ، ومذهب الكثرة أو التعدد والمنهج التجزيئىُّ نفسه . والقول بانعدام الجبرية ليس سوى مجرد تعبير عن إيمان وليم جيمز بفكرة إمكانية وجود مراكز تلقائية مبدعة (أو خلّاقة) فى الكون[١] . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن مذهب الحرية عند زعيم الفلسفة العملية ليس سوى تبرير لفكرة « الجدة الممكنة » : تلك الجدة الواقعية التى تحققها فى الكون بإرادتها الحرة هذه الذات الإنسانية التى لا تألو جهدًا فى سبيل تغيير صفحة الكون ؛ ولهذا فإن وليم جيمز يجعل من الإرادة الإنسانية قوة خلاقة يضارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل الكلى والواحد أو الوحدة ... إلخ . حقًّا إن الكون نفسه هو الذى يملى علينا فكرة الحرية ، كما أنه هو الذى يدعم حريتنا ؛ لأنه يسمح لنا بأن نعبر عن اعتقادنا بالحرية على صورة أفعال نلحظ فيما بعد أنها قد أدخلت بعض التغييرات على مجرى الحوادث ، ولكن من الواجب ألا ننسى أن أول فعل من أفعال حريتنا إنما ينحصر على وجه التحديد فى تقرير تلك الحرية . ولا يكون تقرير تلك الحرية إلا عن طريق العمل على حشد كل قوانا من أجل تحقيق المهمة الإنسانية التى تقع على عاتقنا فى وسط هذا الكون الزاخر بالقوى والإمكانيات . والواقع أن الطبيعة (كما لاحظ بيرس Peirce) هى نفسها التى تمد حريتنا بالوسائط اللازمة لإدماج نشاطها فى مجرى الحوادث ، وذلك عن طريق الممكنات الوفيرة التى تقدمها لإرادتنا الحرة ، ولكن كل فعل نحققه قد يكون من تأثيره تغيير جانب من جوانب الكون ، بما يجىء معه من جدة وطرافة قد لا يكون للطبيعة بهما عهد . والأبطال — فى نظر جيمز — هم الذين يستطيعون أن يضمنوا لأنفسهم القيام بدور فعال فى هذا المضمار ، إذْ يأخذون على عاتقهم القيام بالقسط الأوفر من هذه المهمة : مهمة التغيير من صفحة الكون ، ولكن كلا منا يستطيع أن ينهض بدوره (مهما كان ضئيلا) فى هذه العملية الكبرى ، لأن حرية الإرادة هبة يتمتع بها الجميع ، ولا بد أن يعمل كل منا على الاستفادة منها على خير

---

(١) cf. J. Duron « **La Pensée de Georges Santayana** », Paris, Nizet, 1950, pp. 66 - 70.

وجه[١] ، وإذن فليس ثمة فعل ، بل ليس ثمة قصد ، فى عالمنا المتكثر هذا ، يمكن اعتباره عديم الأثر تمامًا ، لأن إرادة كل منا لا بد أن تندمج دائمًا فى محيط هذا الكون الشامل . ونحن بذلك نساهم « أجمعين » فى تحقيق ما يجلبه لنا الكون من خير أو شر على حدٍّ سواء[٢] . وسنعود إلى مناقشة هذه القضية فى موضع آخر .

---

(١) cf. G. Maire : « **William James et le Pragmatisme Religieux** De 'Noël, Paris, 1933 pp.25 - 26.

(٢) يلاحظ أن وليم جيمس يعتبر الحرية هبة لا كسبا ، وإن كنا نراه يعلق أهمية كبرى على طريقة استخدامنا لتلك الهبة .

الفصل الثامن

الحرية والوجود الإنساني

٣٧ ــ رأينا مما تقدم إلى أى حد يمكن اعتبار الوجود الإنسانى فعلا acte لا حالة état ، مادام هذا الوجود فى صميمه عبارة عن انتقال شعورى حر من الإمكانية إلى الواقعية . وقد انتهينا فى الفصل السابق إلى أن القول بحرية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التى لولا الفكر الإنسانى لما كان فى وسع العالم مطلقًا أن يتضمنها بأى حال ، مادام الإنسان وحده هو مصدرها ومادام عليه وحده أن يحققها فى العالم الخارجى . وإذن فإن مذهب الجبرية (كما لاحظ أصحاب الفلسفة العملية) مذهب يائس مثبط للهمة ، لأنه يلغى من الوجود العام تلك الصورة الإنسانية من صور القوة ، ألا وهى تلك الإمكانية النوعية الخاصة التى ما كان يمكن أن توجد لولا أن هناك حرية إنسانية مبدعة . حقًّا إن الوجود الإنسانى إنما ينبثق من ذلك الوجود الطبيعى (Dasein) الممنوح لنا قبل أى مجهود شخصى ، أعنى من ذلك الوجود التجريبى الذى هو مجرد واقعة تعبر عن « الوجود هنا » (فى وسط الأشياء أو فى غمرة المعطيات الحسية) ولكن وجودنا الإنسانى هو فى جوهره وجود شخصى لا ينفصل عن فعل الحرية الذى به أختار نفسى وأحدد مصيرى . فالوجود بالنسبة إلىَّ إنما يعنى أن أكون حرًّا ، وأن أختار بنفسى مصيرى الخاص ، أى أن أختار نفسى ، وأن أخلق ذاتى بذاتى . وهذا ما يجعل فيلسوفًا مثل يسبرز Jaspers يوحد بين الوجود والاختيار ، فيستبدل بعبارة ديكارت المعروفة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، هذه العبارة الجديدة : « أنا أختار فأنا إذن موجود » : « Eligo ergo sum » . وإذن فإن الوجود هو اختيار الذات ، وهذا الاختيار هو وحده الذى يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعى فلا نعود نكتفى بتقبل تأثيرات التجربة تقبلًا سليمًا محضًا ، بل نسير إلى اكتشاف ذواتنا ، مستعملين تلك الحرية التى فيها تنحصر « شرعية » وجودنا . عاملين فى الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لذواتنا .

والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم فى خلقها وتحقيقها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها . فالإنسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية ، عاملا على خلق ذاته . وهذا هو ما يعنيه بعض الوجوديين حينما يقولون إن الإنسان ثمرة لفعله ، بل هو عين هذا الفعل . ولكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفى لكى « يوجد » الإنسان حقا أن يختار ما يريد أن يكونه مرة واحدة وإلى الأبد ، كأنَّ فى وسع الإنسان أن يختار ما يريد أن يكونه بصورة نهائية لا تقبل المراجعة ، بل ينبغى أن نتذكر دائما أن على الإنسان أن يواصل سلسلة « اختياراته » ، دون أن يتحجر فى صورة ثابتة مطلقة . ومعنى هذا أنه لكى « يوجد » المرء حقا ، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده ، وذلك بملاحظة « الموجود الجديد » الذى ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة ، وعندئذ يكون فى وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يريد أن يكونه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس فى استطاعة الإنسان أن يتحجر فى صورة واحدة ثابتة من صور الوجود ، كأن فى وسعه أن يجد فى تلك الصورة مركزاً ثابتاً أو وضعا نهائيا يمكنه أن يستقر عليه ، بل الصحيح أن الوجود الإنسانى فى جوهره مفارقة واستعلاء transecndance ، لأن المرء لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز موقفه الحاضر ، وهكذا دواليك ...

من هذا يتبين لنا أن الوجود الإنسانى هو عبارة عن اختيارنا لماهيتنا ، واختيارنا لماهيتنا إنما يعنى توصلنا إلى اختيار « الشخصية » التى نريد أن نكونها . وهذا هو معنى قولهم « إن الماهية لاحقة للوجود » : لأنه لكى نختار ، فلا بد أولا من أن نكون « موجودين » . والوجوديون حينما يقولون « إن الوجود يسبق الماهية » فإنهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يملك بادىء ذى بدء أية ماهية أو طبيعة ، لأنه يولد غير مكتمل الصورة ، ثم يصير من بعد ما يجعل من نفسه[١] . فالإنسان هو فى عالم التجربة ذلك الموجود الوحيد الذى ينحصر وجوده فى حريته . أما باقى الموجودات فإنها خاضعة

---

(١) Jean - Paul Sartre : « L'Existentia lisme est un Humanisme », Nagel, p 27.

لجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها فى نطاق محصور ، وفقاً لقدر سابق أو نظام محتوم . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن هذه البذرة الصغيرة تنطوى على كل إمكانيات الشجرة الكبيرة لأن هذه وليدة تلك ؛ فإذا توافرت شروط معينة يقتضيها الجو وطبيعة التربة (وما إلى ذلك) ، ترعرعت تلك الشجرة ، وحققت كل ما كانت تنطوى عليه تلك البذرة الصغيرة من قوى كامنة . وإذن فإن ما سوف تكون عليه تلك الشجرة (أعنى ماهيتها) سابق على ظهورها فى عالم الوجود . وكل ما سوف يحدث لتلك الشجرة من تطورات هو مما يمكن التنبؤ به وتحديده تحديداً دقيقاً وفقاً لآلية ضرورية محكمة . وأما بالقياس إلى الإنسان ، فإن الأمر على النقيض من ذلك ، لأن فى وسع الإنسان ، حينما يكون بصدد موقف بعينه ، أن يختار واحداً من عدة فروض ، ولا سبيل إلى معرفة ما اختاره بالفعل إلا بعد هذا الاختيار نفسه ، فهو وحده الذى يفصل فى وجوده ويحدد ماهيته بنفسه .

بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأى بقوله إن وجود الإنسان — هو الآخر — يتوقف على عوامل كثيرة لعل أهمها وراثته وبيئته والتربية التى تلقاها ... إلخ فليس الوجود الإنسانى بخارج على النظام الكونى الشامل ، بل نحن خاضعون لتلك الآلية الطبيعية التى تجعل اختيارنا متوقفا تماما على طبيعة الشىء المختار نفسه . وهنا يرد أنصار الوجودية فيقولون إنهم لا ينكرون بحال توقف الإنسان على العالم ، خصوصا وأنهم يشعرون تمام الشعور (مع فيلسوف مثل هسرل Husserl مثلا) بأن « الوجود فى العالم » حقيقة جوهرية هامة بالنسبة إلى الشعور الإنسانى . فالوجوديون مجمعون على أن الوجود الإنسانى ليس وجوداً عاما مطلقا ، بل هو وجود زمانى ؛ تاريخى ، وجود له ظروفه ومواقفه ، وجود متجه نحو العالم الخارجى ، مؤتلف من مجموعة روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأشياء . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن لدى الإنسان من الحرية ما يفصله عن باقى الموجودات ، لأن كل ما عداه هو بالنسبة إليه مجرد « معطيات محضة » ، يستطيع أن يخلع عليها بحريته المعنى الذى يختاره . حقا إن كونى جميلا أو دميما ، شرقيا أو غربياً ، من أسرة فقيرة أو غنية : هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل إلى محوها أو إلغائها ، ولكننى بلا شك حر فى « الموقف » أتخذه بإزاء تلك

الضروب المختلفة من الوجود . ففى استطاعتى (مثلا) أن أكون فخورا بكل تلك الوقائع ؛ أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها ، كما أن فى استطاعتى أن أتقبل موقفى باستسلام ، أو أن أرفضه بإباء ، وأتمرد عليه . وإذن فإنه على الرغم من أننى لا أختار بنفسى هذه « الظروف » أو تلك الوقائع ، فإننى أختار فعلا طريقة استجابتى لها ، محددا موقفى بإزائها . وهذا معناه أننى أحيلها إلى ذاتى ، وآخذها على عاتقى ، وأتحمل بالفعل ما يترتب عليها من مسئوليات .

ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : إنه ليس فى حياتنا عوارض أو ظروف خاصة ، لأن أى حدث جمعى يقع فى حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا مفاجئا قد صدر من الخارج ، ثم تلبس بنا مجرد تلبس ، فلم نلبث أن وجدنا أنفسنا قد أُخِذْنَا به على غرة : « إن الحرب التى جندت لها (على تعبير سارتر) هى حربى أنا ، فهى على صورتى ومثالى ، وهى الحرب التى أستحقها » وهذا ما عبر عنه جيل رومان Jules Romains بقوله : « ليس فى الحرب ضحايا بريئة » . فأنا إذن مسئول عن تلك الحرب ، لأننى مادمت لم أتخلف عنها فكأننى قد أردتها . وتبعا لذلك فإن المسئولية التى ينادى بها سارتر تتجاوز ما استطاع المرء أن يختاره بمحض حريته ، بحيث إنه ليس ثمة شىء يخرج عن سطوة تلك المسئولية ، مادامت تتجاوز نشاطنا الباطنى ورغباتنا الشخصية إلى الأحداث الخارجية نفسها . يقول سارتر بصريح العبارة : « إننى مسئول عن كل شىء ، ومسئوليتى تمتد حتى إلى تلك الحرب التى اشتركت فيها ، كأننى أنا الذى أعلنتها تماماً(١) » . وهنا قد يعترض البعض فيقول : « ولكننى لم أطلب الوجود ، وما أردت أو أولد ، فكيف أكون مسئولا عن مجرد وجودى فى العالم » ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، يستوى فى ذلك أن يخجل المرء من وجوده أو أن يفتخر به أو أن تكون استجابته بمجرد التشاؤم ... إلخ . فالإنسان يختار — بهذا المعنى — وجوده نفسه ، وهذا هو السبب فى أن وجوده لا يبدو له مجرد حدث محض أو واقعة خالصة ، بل يبدو له دائماً حقيقة

(١) Jean - Paul Sartre : « L'Etre et le Néant », p 641.

ذات معنى ، يسقط عليها هو نفسه ما له من معنى . وفضلا عن ذلك فإن كل فرد منا يعبر عن « حقيقة مطلقة » تتمتع بتاريخ مطلق ، ولا سبيل إلى تصور وجودها فى لحظة أخرى من لحظات التاريخ[١] .

٣٨ — فإذا ما حاولنا الآن أن ننظر إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان — على ضوء الملاحظات السابقة — وجدنا أولا أن اتجاه الزمن — من حيث أنه حركة يتم فيها الانتقال من المستقبل إلى الماضى — هو الذى يجعل الحرية قادرة على ممارسة فعلها . فالتعارض الكائن بين المستقبل والحاضر ، وتحول هذا المستقبل إلى ماض عبر الحاضر ، هما الشرطان الأساسيان اللذان لولاهما لما استطاعت الحرية أن تحقق نشاطها . وإذا كان المستقبل هو الذى يفتح أمام الحرية أفق الممكنات ، فإن الحاضر هو الذى يسمح لها بأن تتحقق ، والماضى هو الذى يستوعب كل ما حققت من أفعال ، حتى لا يعود شىء يرين عليها أو يستعبدها . وبهذا المعنى يقول « لافل » إن الحرية ليست سوى المسار الكائن بين « الواقع » le réel و « القيمة » la valeur ، لأنها هى التى تضع فيما بين هذين الحدين ما يمكن تسميته بالممكن le possible ، والممكن هو الذى يضع الواقع موضع السؤال لكى يلزمه فى النهاية بأن يتطابق أو يتحد مع القيمة . وعلى ذلك فإن على الحرية أولا أن تحيل الوجود إلى إمكان ؛ لكى تعود فتحيل الإمكان إلى وجود ، وهذه الإحالة المزدوجة تتطلب دائماً وساطة القيمة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية تضطرنا إلى أن نلغى الوجود لحساب الممكن ، لكى نعود فنلغى الممكن لحساب الوجود . والحرية بهذا المعنى هى القوة التى تخلق الممكنات ، قبل أن تكون هى القوة التى تختار فيما بين تلك الممكنات ذلك الممكن الذى تريده . وهى لا تستطيع أن تجعل من أى ممكن موضوعا لتأملها ، إلا لأن فى استطاعتها أيضا أن تجعل منه موضوعا لفعلها باعتباره شيئا قابلا للتحقق[٢] . وصفوة القول إن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان ، لأن الحرية إمكانية لا نهائية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها .

---

(١) cf R Campbell : « **Jean - Paul Sartre ou une Littérature Philosophique** », P. Ardent, Paris 1947, p. 211 (cf J - P. Sartre « **L' Etre et le Néant** » p. 640).

(٢) L - Lavelle : « **Traité des Valeurs** », vol I., pp. 420.

ولكننا حينما نتحدث عن مشكلة « الحرية والزمان » ، فإنما نرمى بصفة خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضى . وهنا نجد أن معظم المذاهب الوجودية تميل إلى القول بأن الإنسان ليس أسير ماضيه إلى الحد الذى نتصوره : لأنه كما أن فى وسع المرء أن يحيى بالذكرى ماضيه ، فيستعيد وجوده ، ويحياه من جديد ، فإن فى وسعه أيضاً أن يتنكر له وينصرف عنه ، فلا يعود ذلك الماضى جزءاً حياً من وجوده ، بل يصبح مجرد قطعة ميتة قد انفصلت عن تاريخ حياته ، كأنما هو مجرد عدم محض أو سلب خالص . حقاً إن المرء لا يستطيع أن يمحو ذلك الماضى ، من حيث هو سلسلة من الوقائع التى حدثت فعلا فى زمان قد انقضى ، ولكن فى وسعه دائما أن يغير من موقفه بإزاء ذلك الماضى . لقد كنت مثلا تلميذاً خائبا ، أو شابا عربيداً مستهتراً ، أو شخصا فاشلا فاسد الخلق ، ولكن فى استطاعتى اليوم أن أتقبل ذلك الماضى أو أن أثور عليه ، كما أن فى استطاعتى أن أحيله إلى وجودى أو أن اقتطعه من تاريخى الحى .

حقا إن الماضى حاضر بوجه ما من الوجوه ، من حيث أن حاضرى إنما يتقرر ابتداء منه ، ولكن لا شك أن الماضى لا يحدد أفعالنا المستقبلة ، كما تحدد الظواهر السابقة ما يلحقها من ظواهر . ولئن كان سارتر يتفق مع هيجل فى أن الكون هو ما كان « wesen ist was gewesen ist » ، بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر فى ماضيه ، إلا أنه يقرر أيضا أن وجود الذات لا يمكن أن يظل محصوراً فى ماضيها ، لأن ذلك الماضى قد انفصل عنها بوجه ما من الوجوه ، فهو « لا وجود » تركله تلك الذات بقدمها حتى تتجه نحو المستقبل[1] . ويمضى سارتر إلى حدّ أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضى نفسه تتوقف على المستقبل ، لأن ما هو كائن بالفعل لا يمكن أن يتحدد معناه إلا إذا تخطيناه نحو ما سوف يكون . فالحرية (من حيث هى اختيار يقتضى دائما ضربا من التغير) لا تتحدد إلا بالغاية التى تقصد إليها ، أعنى بالمستقبل الذى سوف نكونه . وإذن فإن الماضى ضرورىّ للاختيار الذى سيتم فى المستقبل ، لأن هذا الماضى نفسه هو ما ينبغى تغييره . والواقع أن تصورى للماضى متأثر بالغاية التى أقصد إليها ،

---

(١) Jean - Paul Satre : « L' Etre et le Néant », p. 577.

بمعنى أن فكرتى عنه مرتبطة كل الارتباط بمشروعى الحاضر . حقا إننى لا أستطيع بمحض أهوائى ورغباتى أن أغير مما حدث ، ولكن ما أريد أن أكونه هو الذى يخلع معناه على الماضى الذى كنته . وأنا وحدى الذى أستطيع أن أفصل — فى كل لحظة من لحظات حياتى — فى « قيمة » ذلك الماضى ، لأننى بحركتى المستمرة نحو المستقبل ، أخلع على ذلك الماضى المعنى الذى اختاره[1] . فالمستقبل وحده هو الذى يعرفنا ما إذا كان ذلك الماضى حياً أو ميتا . وقوة الماضى الوحيدة إنما تأتيه من المستقبل ، لأن غاياتى هى التى تعين موقفى من الماضى . وإذا كان المثل يقول : « إن أحداً لا يمكن أن يعد سعيداً طالما كان على قيد الحياة » ، فذلك لأن حريتنا هى وحدها التى تفصل فى ماضينا ، مانحة إياه المعنى الذى تريده ، وفقا لخططها القادمة ومشروعاتها المقبلة وغاياتها البعيدة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقول : « إذا أردت أن يكون لك هذا الماضى المعين ، فاعمل بهذا الشكل أو ذاك » . ذلك لأن الماضى لا يندمج فى وجود الذات إلا على قدر ما يعمل اختيارها للمستقبل على تحديد قيمة أفعالها السابقة ، وتقبل تأثيرات الماضى جملة فى مسوغات أفعالها المستقبلة . وتبعاً لذلك فإن فى وسع المرء أن يتنكر لماضيه ، فينظر إليه على أنه جزء قد انفصل عن وجوده ، أو يشفق على نفسه من هول ما قد كان ، أو يرفض فى الوقت نفسه أن ينفذ إلى ذلك الماضى أو أن يدعه ينفذ إليه ، ولكن يجب أن نلاحظ أن الماضى فى هذه الحالة لا يكف عن الوجود ، وإنما يظل موجوداً باعتباره تلك الذات التى لم تعد تُعَبِّر عن صميم وجودى ، أو تلك « الأنا » التى لم يعد وجودى سوى معارضة مستمرة لها . وقد يحدث (على العكس من ذلك) أن يتنكر المرء للزمان ، وأن يعمل على الاتحاد بماضيه ، مختاراً ذلك الماضى وجوداً حاضراً له ، وعندئذ نرى وجوده ينحصر فى الوفاء للماضى والإخلاص له ، وتصبح حياته مجرد انسحاب إلى الماضى وتراجع نحو ما قد كان . ومهما يكن من شىء ، فإن من المؤكد (كما لاحظ جبرييل مارسل) أن الماضى الذى أتنكر له وأثور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساوياً لذلك الماضى الذى أتحد به وأندمج فيه[2] .

ويذهب « لافل » إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن كل فعل من أفعال حريتنا

---

(١) Jean - Paul Sartre : « **L'Etre et le Néant** » pp. 577 - 685.

(٢) Cabriel Marcel : « **Du Refus à l'Invocation** » p. 65.

يعبر إلى حد ما عن « إعادة نظر » فى حياتنا بأكملها . وهكذا نرى أحياناً أن الشىء الوحيد الذى يبدو لنا ذا قيمة ، إنما هو ما نتخذه من تصميمات جديدة . وهنا يظهر لنا بوضوح معنى « الانقلاب » أو « التحول » conversion ، من حيث هو أعظم مظهر من مظاهر الحرية الإنسانية ، لأنه يعبر عن فعل تلك الذات التى كانت تشعر بأنها مستعبدة ، ثم استطاعت أن تتحرر . وربما كان تصميم نتخذه منطوياً على مثل هذا الشعور ، لأن كل تصميم يحمل معنى التغير ، فهو يعبر عن انفصال الذات عن نظام كانت ترزح تحته وتئن تحت إساره . والتحول أو الانقلاب هو فى الحقيقة عود إلى الذات ، ولكنه (على حد تعبير لافل) عود فيه تجد الذات نفسها بإزاء ذلك « الموجود » الحاضر باستمرار ، أعنى ذلك الموجود الأسمى الذى لا يكف عن أن يمدها بالقوة والنور[1] .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه النظرية الوجودية إلى الماضى ، بدعوى أن الماضى لا يموت أبداً أو أنه على حد قول مونتينى لا يقبل أن يمضى[2] ، ولكن سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليس ثمة ماض « فى ذاته » ، بل إنما يقوم الماضى بالمعنى الذى أخلعه عليه . ويضرب سارتر لذلك مثلا فيقول . إن تراث سنة ١٨٨٩ ليس هو الذى يزين على تاريخ الأمة الفرنسية ، بل ما يرين عليها بالفعل هو طريقها فى تصور ذلك التراث وحمله بشكل معين . حقا إن البعض قد يتوهم أن ماضيه « عقبة » فى سبيل تقدمه . ولكن مثل هذا الوهم ينطوى على خطأ بالغ لأنه ليس ثمة « عقبة » فى ذاتها . فما يبدو الماضى « عائقا » إلا لتلك النفس التى تختار ذلك بمطلق حريتها ، خالعة على ذلك الماضى معنى العائق أو « العقبة » وحينما يعمد الإنسان إلى مطابقة ماضيه تمام المطابقة ، فإنه عندئذ يحاول أن يحيل إلى موجود « قابع فى ذاته (en - soi) . ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل ، لأن الوجود الإنسانى حركة مستمرة لا ينقطع فيها الانسحاب من الماضى ، والاتجاه نحو المستقبل ، وهذا هو معنى تلك « المفارقة » التى يجعل منها سارتر صميم الوجود الإنسانى .

---

(١) Louis Lavelle « **Les Puissances du Moi** » p. 161.

(٢) « الحرية والماضى » بقلم الدكتور نجيب بلدى ، فى « مجلة علم النفس » مجلد ٤ ، عدد ٣ فبراير ١٩٤٩ ص ٤٠٥ .

٣٩ — ولكن ماذا يعنى سارتر حينما يقول إن الإنسان حر أو إن الحرية هى صميم الوجود الإنسانى نفسه ؟ الواقع أن للحرية معنى واسعا عند سارتر بحيث أنها لتستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى . فالاختيار عند زعيم الوجودية الفرنسية مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (choisir c'est vivre) . والوسيلة الوحيدة التى يمكننى بها أن أحقق ذلك الاختيار إنما تنحصر فى أن أتخذ لنفسى هذا الموقف المعين بدلا من ذاك . فإذا ما عرفنا أن ليس للشعور عند سارتر أى مضمون ، أمكننا أن نفهم كيف أن وجوده الحقيقى لن ينحصر إلا فى تلك الحركة المستمرة نحو شىء آخر . ففى هذه الحركة وحدها ، بل فى ذلك الموقف بعينه يتحدد الشعور الإنسانى ليجعل من نفسه هذا الشىء أو ذاك ، ويتخذ له ماهية خاصة . حقا إن ذاتنا تتوقف على العالم الذى نعيش فيه والذى بدونه لن نكون شيئا ، ولكن الصورة التى يبدو لنا عليها ذلك العالم تتوقف أولا وأخيرا علينا نحن . فنحن الذين نخلع على العالم ما له من معنى ، لأن العالم فى حد ذاته لا ينطوى على أى معنى . وهذا هو ما يعنيه الوجوديون حينما يقولون إننا نحن الذين نخلق العالم ، وبخلقنا للعالم نخلق ذواتنا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الشعور الإنسانى لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سيبدو له ، فهو يخلق ذاته بخلقه لعالمه الخاص[(١)] :

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حر فإنه يعنى بذلك أن الإنسان قد قُذف به إلى هذا العالم ، دون أن يكون فى وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذى يجد نفسه فيه . فالإنسان قد ترك لنفسه ، ووجوده قد أودع بين يديه ، وما حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه فى الحياة وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار للذات ، فى كل لحظة من لحظات وجودنا . وليس ثمة رجاء فى أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التى قد فرضت عليه فرضا ، لأن الإنسان ليس حرا فى أن يتخلى عن حريته . وعلى ذلك فإن قولى « أنا موجود » مرادف تماما لقولى « أنا حر » لأن الحرية هى الشعور بالوجود نفسه . حقا إن الإنسان قد يخدع نفسه فيوهم ذاته بأنه

---

(١) cf. P. Foulquié : « L' Existentialisme », P. U. F. 1949, pp. 50 - 51

أسير للضرورة ، وعندئذ نراه يعمد إلى التخلى عن أسلوبه فى الحياة ، لكى يحيا حياة الأشياء ، ولكن الإنسان نفسه فى هذه الحالة هو الذى يتخذ لنفسه هذا المسلك ، فحريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذى تخيرته لذاته والذى ارتضت لنفسها أن تعيش وفقا له . وحتى حينما يعمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار ، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار ، لأن عدم الاختيار هو فى حد ذاته نوع من الاختيار . وليس فى وسع أحد أن ينهض بممارسة حريتى عوضا عنى ، بل أنا مسئول عن نفسى ، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلى عن حريتى ، لأن تلك الحرية هى وحدها التى تعبر عن وجودى باعتبارى كائنا غريبا قد عزل فى عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماما أو أن يندمج فيه اندماجا كليا .

ولكن لماذا يتوهم الناس فى كثير من الأحيان أنهم مجبرون ، أو أن حريتهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟ هنا يقول سارتر : إن الحرية كثيرا ما تؤرق أصحابها ، فنراهم يهرعون إلى فكرة « الجبرية » ، علهم يجدون فيها قوقعة آمنة يلتجئون إليها حتى ينجوا من هول ذلك القلق « angoisse » الذى لا يكاد ينفصل عن الشعور بالحرية . ولكن ماذا يعنى سارتر بالقلق هنا ؟ لقد أخذ سارتر هذه الفكرة عن كيركجارد الذى كان يعنى بالقلق دوار الحرية ، باعتبار أن القلق وثيق الصلة بالإمكان والزمان والعدم ، بل باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن إغراء الخطيئة[١] . ولكن سارتر خلص هذه الفكرة من كل طابع دينى فجعل من القلق شعوراً عاما مبعثه ضرورة الاختيار نفسها ؛ ذلك لأن على الإنسان أن يختار ، دون أن يكون لديه أى مبدأ للاختيار ، بل دون أن يكون لديه أى معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق مما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار ، فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين ، وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذى يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قُذِفَ به إلى هذا العالم بدون إرادة ، وأنه قد حكم عليه بأنه يختار دون أن يكون فى وسعه أن يتنبأ بنتائج أفعاله ، بل دون أن يستطيع تبريرها . فالقلق شعور أليم ، وإن كان فى الوقت نفسه شعوراً لا يخلو من نبل ، وهو الأصل فى شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسئولية مطلقة أمام ذواتنا

(١) cf. J. Wahl : « **Etudes Kierkegaardinnes** », Vrin 1949, 2e éd, pp. 219 - 230.

وأمام الآخرين . وإن سارتر ليربط فكرة المسئولية بفكرة القلق فيقول : إن حريتنا هى مصدر ذلك القلق النفسى الذى يستولى علينا عند الفعل ، فنحن نصنع مثال الإنسان حينما نصنع ذواتنا ، لأننا بفعلنا نخلق المثل ونبدع القيم ، لا لأنفسنا فقط ، بل للجميع أيضاً . حقا إن الإنسان فى نظر سارتر يحيا فى عزلة شاقة ، لأنه لا يجد فى نفسه ولا فى العالم الخارجى ، أية قوة يمكن أن يستند إليها فى فعله أو أية دعامة قوية يمكن أن يرتكن إليها ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن الإنسان لا يُلزم نفسه فقط حينما يعمل ، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ، ويشعر فى الوقت نفسه بأن مسئوليته كلية شاملة . ولهذا يقول سارتر : إن الإنسانية تحدق بعينها إلى كل ما يعمله الإنسان ، لكى تتخذ منه نظاما تسير بمقتضاه وتعمل على هديه ، فعلى كل إنسان أن يسائل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذى يجدر بالإنسانية أن تعمل على هدى أفعاله ؟ وأما إذا حاول المرء أن يتناسى تلك الحقيقة ، فقد أراد أن يكفى نفسه مئونة الشعور بالقلق أو التوتر النفسى . ولكن هذا القلق ضرورة من ضرورات الفعل ، فهو لا يقود إلى السكون والدعة بل هو ضرب من الضيق النفسى الذى تعانيه كل النفوس التى استشعرت المسئولية . ويضرب سارتر لذلك مثلا فيقول : إن القائد الحربى الذى يأخذ على عاتقه القيام بحملة يدفع فيها بعدد معين من الجنود إلى الهلاك ، يشعر بلا شك أنه هو المسئول عن تلك الحركة ، لأنه قد اختار بنفسه القيام بها ، وصمم بمفرده على تحقيقها . حقا إن ثمة أوامر عليا عليه أن يطيعها ، ولكن تلك الأوامر فى معظم الأحوال هى من السعة بحيث يلزم تأويلها ، وهذا التأويل كثيرا ما يقع على عاتقه هو ، بحيث إن مسئولية هلاك عشرة رجال أو عشرين رجلا لا بد أن تقع فى النهاية على عاتقه هو ، وهكذا نرى أنه عندما يتخذ مثل هذا القائد تصميما خطيرا قد يترتب عليه إزهاق عدة أرواح ، فإنه لا بد أن يشعر بقلق نفسى ، ومَن مِن القادة لم يعرف فى حياته الحربية مثل هذا القلق ؟ ولكن هذا القلق لم يكن يوما من الأيام حائلا بينهم وبين الفعل بل ربما كان هو نفسه شرطا من شروط فعلهم : لأن القادة الذين يدرسون مجموعة من الممكنات (أو الاحتمالات) ، حينما يختارون واحدا من بينها ، فإنهم يعلمون تمام العلم أنه ليس لذلك الاحتمال من قيمة سوى تلك التى يخلعها عليه اختيارهم . وعلى كل حال ، فإن القلق الذى تصفه الوجودية لا ينفصل عن الشعور بالمسئولية المباشرة التى تقع على عاتقنا نحو الآخرين ،

فالقلق ليس حائلا دون الفعل ، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الفعل نفسه[١] .

بيد أن الملاحظة أنه حينما يثور فى أنفسنا ذلك الشعور بالقلق ، فإننا قد نعمل على إخماده بأن نحاول تصور أنفسنا « من الخارج » ، وكأننا بصدد الغير ، أو كأننا بإزاء شيء من الأشياء . وهكذا نعمد إلى دراسة ذواتنا ، لكى نوهم أنفسنا بأننا أسيرو الوراثة أو البيئة أو العادات السابقة ، وكأن هذه كلها أمور قد فُرِضَتْ على إرادتنا فرضاً دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نثور عليها أو نتنكر لها ، وتبعاً لذلك فإننا نحاول أن نقضى على شعورنا بالحرية ، حتى ننعم بطمأنينة سلبية هى طمأنينة الشيء الثابت القار فى ذاته (l'en - soi) — ولكن هل فى استطاعتنا حقاً أن نقضى على مثل هذا الشعور بالقلق النفسى ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفى ، لأن وجودنا نفسه هو عين ذلك القلق[٢] ، فليس من السهولة بمكان أن نقضى على شعورنا بالحرية ، لأن الوجود الإنسانى لا يمكن أن يصبح مجرد وجود موضوعى (وجود أشياء قارة فى ذاتها) فيه يتم تطابق تام بيننا وبين ذواتنا ، بحيث لا يعود ثمة موضع لأية مفارقة أو « تعال » transcendance فى وجودنا . حقاً إن ثمة ضرباً من « خداع النفس » فيه يحاول المرء أن يقضى على شعوره بالقلق ، لكى يحيل وجوده إلى كينونة ثابتة ، ولكن مثل هذه المحاولة تنطوى دائماً على ضرب من الاستحالة أو التناقض لأن « الوجود لذاته » le pour - soi لا يمكن أن يستحيل تماماً إلى « موجود فى ذاته » en - soi .

إن الشعور بالحرية كثيراً ما يرين على الإنسان فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حرًّا ، ومن ثم نراه يتمنى لو استطاع أن يصبح مجرد خليقة مجانسة لتلك الطبيعة التى يدركها من حوله . وهذا هو الأصل فى تلك المذاهب الفلسفية التى تحاول أن تدرج الوجود الإنسانى فى نطاق الوجود العام (وجود الأشياء) كأن الإنسان مجرد موضوع

---

(١) **Jean - Paul Sartre : « L' Existentialisme est un Humanisme », Nagel., 1946, pp. 31 - 33.**

(٢) « Nous sommes angoisse » — هكذا يقول سارتر فى كتابه « الوجود والعدم » ص ٨١ ، فالقلق عند سارتر هو الأصل فى شعورنا ، مادامت الحرية مرادفة للوجود .

لا يفهم وجوده إلا على ضوء ماهيته . وإذا كان لدى الإنسان حنين مستمر إلى الوجود الموضوعى — وجود الأشياء — فذلك لأنه يرى أن تلك الأشياء كائنة بالفعل ، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح باستمرار بين الوجود والعدم . فالأشياء هى ما هى فى حين أن الإنسان لا يمكن قط أن يكون ما هو ، لأنه لا يكف مطلقا عن أن يختار لنفسه ما يريد أن يكون . وإذن فإن الإنسان لا يمكن أن يتحقق تماما ، اللهم إلا فى لحظة الموت ، ولكنه عندئذ لن يكون شيئا على وجه التحديد ، ولهذا فإن فى وسعنا أن نقول إن نوع الوجود الذى يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة Etre بل هو الوجود بمعنى الصيرورة « devenir » ، ولكنها صيرورة هى منها بمثابة الخالق . وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة فى الوجود أو تصدع فى حائط الوجود العام ، لأنه هو الذى يسبب انعدام التجانس فى نسيج الكون ، فلو تصورنا الوجود فى جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التى تنخر جوف تلك الثمرة . ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان دودة لا تملك إلا أن تكون دودة ، بل لا تستطيع فى واقع الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة[١] .

فالإنسان هو الموجود الذى بفعله ينفذ العدم إلى الوجود ، وهو ليس حراً إلا لأن وجوده وجود ناقص يتخلله العدم من كل جانب[٢] . فليست الحرية سوى ذات « العدم » الذى يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته ، وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله إن ما سماه ديكارت (ومن قبله الرواقيون) بالحرية ليس سوى تلك الإمكانية التى بمقتضاها يملك الوجود الإنسانى أن يفرز عَدَماً يعزله عن باقى الموجودات[٣] . وإذن فإن ما يفزعنا — فى نظر سارتر — ليس هو صمت المكان اللانهائى ، بل هو خواء تلك الحرية التى تشيع فى أنفسنا حصارا مفزعاً أو دواراً نفسياً عنيفاً ، كأنما نحن بصدد هوة سحيقة أو صحراء شاسعة أو ليل أليل لا بارقة من أمل فيه . وما يخيفنا فى الحرية

---

(١) cf R. Camphell : « L'Existentialisme en France depuis la Libération », article dans « **L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis** », P. U. F. 1950 vol II. p 152.

(٢) Jaen - Paul Sartre : « **L'Etre et le Néant** », p. 516

(٣) Ibid, p. 61 .

إنَّما ذلك الشعور بالقلق ، ولذا فإننا نحاول التهرب من حيرتنا ، ونعمد إلى العمل وفقاً لماهيتنا ، كأن لدينا — كالأشياء سواء بسواء — ماهية سابقة على وجودنا . وهكذا نجد تلك اللامسئولية التى تتمتع بها الأشياء ، فننزع إلى ذلك الوجود الثابت الأزلى ، وجود الأشياء الغارقة فى سكون الطمأنينة واليقين ، ونعمل على توكيد دعائم تلك الحالة السلبية بإطاعة قوانين صارمة (محددة تحديدا سابقا) أو بالاستناد إلى أحكام أناس آخرين نتخذ منهم لنا قادة ومعلمين ، أو بابتداع التزامات موهومة نحو الطبيعة أو نحو الله نحاول أن نعمل بمقتضاها .. إلخ ، وهذه كلها — فى نظر سارتر — ليست سوى أساليب متنوعة لخداع النفس ، فهى فى صميمها مجرد محاولة يقصد بها القضاء على الحرية . وعلى العكس من ذلك نلاحظ أن الإنسان الحر حقاً إنما هو ذلك الذى يجد فى نفسه (وفى نفسه فقط) دوافع تصميماته ومسوغات أفعاله ، ولذا فإنه يظل قائماً بمفرده ، عاملا دائماً على خلق قِيَمِه وإبداع معاييره ، وهذا ما يعنيه سارتر حينما يقول : « إن حريتى هى الدعامة الوحيدة للقيم ، فليس ثمة شيء يمكن أن يلزمنى بأن أتخذ هذه القيمة أو تلك ... »[١] ، ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن الحرية هى التى تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق ، وبدون أدنى باعث عقلى ، فتضع بذلك أسس سائر المعايير والأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أدنى معنى ، كما أنه قبل هذا الاختيار ، لا يمكن أن يكون للقيم أى معنى فى ذاتها . وهكذا يربط سارتر بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول L'absurde ، فيقرر أن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير . والواقع أن الاختيار الذى يتحدث عنه سارتر اختيار مطلق غير مشروط ، فهو اختيار يتم بدون أساس أو دعامة يستند إليها ، بل هو اختيار يملى على نفسه بواعثه . وتبعاً لذلك فإنه بالضرورة اختيار لا معقول . ولكن هذا الاختيار لا معقول ،لا بمعنى أنه يخلو من كل مبرر عقلى ، بل بمعنى أنه هو الذى يخلق سائر الأسس وكافة المبررات ، فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير ، وفكرة المحال نفسها

---

(١) Ibid, p. 76 .

تصبح ذات معنى بمقتضاه هو[١] .

٤٠ ـــ يتبين لنا مما تقدم أن نظرية سارتر فى الحرية لا تخلو من نزعة لا عقلية ؛ ولكن زعيم الوجودية الفرنسية يأبى إلا أن يعد نفسه تلميذا لديكارت الذى هو فى نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية ، وإن سارتر ليذكرنا بعبارة ديكارت المشهورة ، وهى تلك التى يقول فيها : « إن حريتنا تُعْرَف بغير دليل ؛ لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التى توجد لدينا عنها » . ولكن بينما يقول ديكارت إن العقل الإنسانى ذو ماهية إلٰهية ، وإن الرياضيات ليست حقيقية إلا لأن الله قد أرادها كذلك ، بمعنى أن المعيار الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلٰهية نفسها ، نرى سارتر يقرر أن الإنسان نفسه هو الذى يفصل فى الحقيقة وأن الحرية الإنسانية هى معيار الحق والخير والجمال ـــ فما ينسبه ديكارت إلى الله حينما يجعل منه خالق الحقائق الأزلية ومبدع الخير وواضع القيم هو فى الحقيقة من أخص خصائص الإنسان . فديكارت محق حينما يوحد بين الحرية والخلق (أو الإبداع) ، ولكنه يخطئ إذ ينسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الإنسان ، ذلك لأن تلك الحرية التى يخلعها ديكارت على الله ليست فى الحقيقة سوى تلك الحرية التى يدركها الإنسان فى نفسه ويختبرها فى ذاته . ففكرته عنها وليد تجربته الخاصة وديكارت نفسه حينما يصف تلك الحرية إنما يستند إلى ما لديه من وجدان أولى عن حريته هو . ولكن سارتر لا يلوم ديكارت لأنه نسب إلى الله ما هو فى الحقيقة من مميزات الإنسان ، وإنما هو يسجل لديكارت أنه كان أول من استطاع أن يتعمق معنى الحرية فى عصر كان للسلطة الدينية فيه شأن كبير ، فسبق بذلك هيدجر فى جعله من الحرية الأساس الأوحد للوجود . وعلى كل حال ، فإن سارتر يقرر فى صراحة ووضوح أن أسس المبادئ العقلية إنما ينبغى البحث عنها فى مجال الحرية الإنسانية ، لا الحرية

---

(١) **Ibid**, pp. 558 - 559 .

لنقد هذه الفكرة ، ارجع إلى بحثنا التالى :

Zakaria Ibrahim Boctor : « **Sketch of a Philosophy of Joy** » : in « **The Review of Religion** », November 1954, Volume XIX, (Columbia University Press). pp, 5 - 12.

الإلـٰهية[٢] . ومعنى هذا أنه ليس ثمة نظام سابق من الحقائق والقيم ينبغى على الحرية الإنسانية أن تعمل على مطابقته أو الخضوع له ، كأنما هى بصدد حقائق أزلية أو مبادئ ضرورية لا بد لها من أن تعمل بمقتضاها ، بل نحن الذين نخلق القيم ، وكل منا يضع بمحض حريته أسس الحق والخير والجمال . وإذا كان القلق كثيراً ما يأخذ بمجامع نفوسنا ، فذلك لأننا نشعر بفداحة تلك المسئولية التى تقع على عاتقنا ، حينما ندرك أننا نخلق لذواتنا (وللآخرين أيضا) معايير القيم الإنسانية[٢] .

والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولا وبالذات فى اختيارنا لغاياتنا ؛ لأن اختيار هذه الغايات هو الذى يصبغ بطابعه كل وجودنا ، ولكن لا يجب أن نتوهم أن غاياتنا محددة منذ وصولنا إلى هذا العالم ، بل نحن لا نكف عن اختيار غاياتنا طالما كنا على قيد الحياة ، وكثيرا ما يكون الاختيار الواحد مناسبة للعدول عن اختيار سابق أو لتكوين اختيار جديد . ولكن اختيار غاياتنا حر حرية مطلقة ، مادام هذا الاختيار يتم (كما سبق لنا القول) على غير ما أساس ومن دون أى سند . فليس هناك أسباب تبرر الحرية ، بل الحرية هى التى تبرر كل سبب[٣] ، وتبعاً لذلك فإن حريتنا مطلقة ، لأنه ليس ثمة شيء يحدها (اللهم إلا أن تحد هى من نفسها) . حقا إن الإنسان قد ينظر إلى دوافع أعماله ومبررات أفعاله باعتبارها ملزمة ، كأنما هى علل تستتبعها نتائج معلومة ، ولكن مثل هذه النظرة إلى البواعث تجعل منها « معطيات » ثابتة كأنما هى قوى خارجية لا تقبل تغييراً ولا تبديلًا ، فى حين أن الفعل هو الذى يعين غايته ودوافعه ، فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التى تندفع نحو تحقيق إمكانيتنا فى حركة واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معاً . وأما ما نسميه بالروية أو التدبر الإرادى ، فهو فى نظر سارتر مجرد خداع للنفس ؛ لأنه كيف يتسنّى للإنسان

---

(١) Jean - Paul Sartre : « **Situations I.** » (Introduction à la Lecture de Descartes), p. 334.

(٢) cf. Jean - Paul Sartre : dans « **Action** ». 27 décembre, 1944 (& « **L'Existentialisme est un Humanisme** » p. 26).

(٣) « **L'Etre et le Néant** », p. 567 .

أن يحكم على البواعث والدوافع حكما صحيحا ، فى حين أنه هو الذى يخلع عليها ما لها من قيمة ، قبل كل تدبر عقلى ، بفعل ذلك الاختيار الأصلى الذى بمقتضاه يخلق ذاته ويحدد وجوده ؟ فليس للبواعث أو الدوافع من قيمة إلا ما يخلعه عليها مقصدى الأول (أو مشروعى الأصلى) ، لأننى أنا الذى أخلق غايتى فأخلق بذلك بواعثى ودوافعى . وهكذا نرى أننا حينما نتدبر ونتروى ؛ فإننا نكون فى الحقيقة فريسة لذلك الوهم الإنسانى الذى ينسينا أحيانا أن اختيارنا قد تم منذ البداية ، بمقتضى اختيارنا الأصلى لذواتنا . ومعنى هذا أنه حينما تتدخل الإرادة ، فإن التصميم (décision) يكون قد اتخذ من قبل ، بحيث أن قيمة الإرادة لا تعدو مجرد الكشف عنه أو إظهاره بشكل واضح .

حقا إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الإرادة على أنها المظهر الوحيد الذى تتجلى فيه حريتنا ، ولكن الحرية فى الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها ، بل إن فى استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرة » من حيث إنها تعبر عن بعض حالات ذاتية بمقضاها نحاول أن نبلغ غايات معينة سبق تحديدها وفقاً لحريتنا الوجودية الأصلية . فحريتنا مرادفة لوجودنا ، وهى الأصل فى تلك الغايات التى نسعى لبلوغها ، سواء أكان ذلك عن طريق الإرادة أم عن طريق أى جهد عاطفى أو أى هوى انفعالى . وبهذا المعنى يقول سارتر إن الحرية ليست شيئا آخر سوى « وجود » إرادتنا وأهوائنا[١] . فليس ثمة ظاهرة نفسية تميز دون غيرها تلك الحرية ، بل إن كل ضروب وجودى تعبر عن حريتى بشكل واحد . وهكذا يقول سارتر : « إن خوفى حر ، لأنه يعبر عن حريتى ، ووجودى يتمثل بأكمله فى هذا الخوف من حيث إننى اخترت لنفسى أن أكون متخوفاً فى هذا الظرف أو ذاك » فلا يجب إذن أن نحذو حذو ديكارت حينما جعل من الإرادة ظاهرة ممتازة أو فريدة فى نوعها بالنسبة إلى الحرية ، بل ينبغى أن نقرر أن كل الظواهر النفسية يمكن أن توصف بأنها « حرة » : ويذهب ميرلوبونتى Merleau - ponty إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه من الواجب ألا نبحث عن الحرية فى الفعل الإرادى ، لأن الفعل الإرادى هو فى الحقيقة فعل قاصر un acte manqué .

(١) Jean - Paul Sarte : "L'Etre et le Néant", p, 520.

فنحن لا نلتجئ إلى الفعل الإرادى إلا لكى نعارض تصميمنا الحقيقى ، كأنما نحن نقصد من وراء ذلك إلى أن نثبت لأنفسنا ضعفنا وقصورنا(١) . ولكن وجودى الحقيقى إنما ينحصر فى ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التى اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتى النفسية بما فيها إرادتى وأفكارى وأهوائى وعواطفى . فأنا مسئول عن كل تلك الحالات لأننى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى . وهكذا نرى أن سارتر يعمم معنى الحرية إلى الحد الذى يجعل منها ظاهرة عامة مصاحبة لكل حياتنا السيكلوجية . فالحرية الوجودية تخرج عن نطاق الأفعال الإرادية التى تصدر عن بواعث عقلية معينة ، حتى أنها لتقترب فى النهاية من ضرورة باطنة تجعل علة أفعالنا كامنة فينا ، بدليل أن سارتر نفسه يقول إننا نعمل على نحو ما نوجد ، بمعنى أن فعلنا ينبثق من وجودنا ويساهم فى خلقنا .(٢) ومعنى هذا بعبارة أخرى أن اختيارنا الأصلى لأسلوبنا فى الحياة هو الذى يحدد تصميماتنا ويعين أفعالنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا ، وهذا الاختيار لا يكاد ينفصل عن شعورنا بذواتنا ، فالإنسان حر من حيث هو شعور ، وليس ثمة شىء خارجى يمكن أن يعين اتجاه ذلك الشعور(٣) .

من هذا نرى أن الحرية التى يتحدث عنها سارتر لا تعنى مطلقاً أن يحصل المرء على كل ما يريد ، بل هى تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته ، وأنه هو الأصل فى وجوده . فالحرية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته ، ولهذا فإنها تتمثل فى الحياة النفسية بأكملها ، فتظهر فى الرغبات والأهواء ، كما تظهر فى الإرادة والأفعال الإرادية . ولما كان التصرف الحر ليس عبارة عن فعل معقول صادر عن بواعث ومسوغات ، فإن الحرية التى ينادى بها سارتر لا بد أن تكون هى التى تفرض تلك البواعث بدون سبب (ومن غير علم أحيانا) . وهكذا يصبح الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن روية وتعقل ، إذ بتعاليه على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلا « لا معقولا » . وعندئذ قد يحق لنا أن نقول إن الحرية السارترية وثيقة الصلة بنشاطنا الغرزى

---

(١) M. Merleau - Ponty : "**Phénoménologie de la Perception**", p. 498.

(٢) Jean Paul. Sartre : "**L'Etre et le Néant**" p. 529.

(٣) **Ibid., p. 530**

(لا العقلى) ، فهى مجرد تعبير عن تلقائية الكائن الحى . ولعل نظرية زعيم الوجودية الفرنسية فى الحرية أن تكون فى النهاية مجرد تعبير لا دينى عن فكرة « الخطيئة » على نحو ما نجدها عند كيركجارد .

ومن جهة أخرى فإنه إذا كان اختيار الإنسان حرا بصورة مطلقة لا يقيدها شيء ، فلماذا يوجد القلق ؟ إن سارتر ليذهب إلى أنه ليس ثمة معايير حسنة أو سيئة فى ذاتها ، مادام الإنسان هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فلماذا نخشى الاختيار السيىء ؟ وماذا عسى أن تكون مسوغات القلق فى هذه الحالة ؟ بل لماذا نفترض أن اختيارى سوف يهم الآخرين ، مادام على كل منا أن يختار لنفسه قيمه الخاصة ، وأخلاقه الخاصة وحقيقته الخاصة ؟ بل حتى لو نظرنا إلى الإنسان الواحد ، فسنرى أنه لا محيص من القول بأن اختياره الحاضر لا قيمة له إلا فى اللحظة الحاضرة ، مادام فى وسعه من بعد أن يعدل منه ، بدليل أن سارتر نفسه يقرر فى صراحة ووضوح أننا ملزمون بأن نختار ذواتنا باستمرار(١) .

٤١ — ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار ، فهل يكون فى وسع الإنسان أن يختار ألا يكون حراً ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفى : لأنه يرى أنه قد قضى على الإنسان بأن يكون حراً . « لقد حكم عليَّ دائما أن أوجد فيما وراء ماهيتى ، بل فيما وراء دوافع فعلى وبواعثه : فأنا موجود قد قُضِىَ عليه بالحرية . ومعنى هذا أنه ليس فى الإمكان أن نجد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته ، أو بعبارة أخرى : نحن لسنا أحراراً فى أن نتخلى عن حريتنا »(٢) ولكن أليس فى القول بأنه قد قضى علينا بالحرية ما يشعر بأن الحرية شر لا بد منه ؟ الواقع أن كل قضاء يفرض على الإنسان فرضاً لا بد أن يكون منطوياً على ضرب من العقاب بمقتضاه يفقد الإنسان شيئاً (كالشرف أو المال أو السمعة ... إلخ) . فالقول بأن الحرية حكم قد صدر على الإنسان يجعل من الحرية نقمة أكيدة أو شراً لا مفر منه ، ولا شك أن مثل هذه النظرة

---

(١) Ibid., p. 560

(٢) Jaen - Paul Sartre : "L'Etre et le Néant",. p. 515.

تتفق مع مذهب سارتر فى الحرية ، لأن الحرية عنده (مثلها كمثل الشعور نفسه) مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنسانى[١] فالحرية التى ينسبها سارتر إلى الإنسان ليست مظهراً من مظاهر خصب الوجود الإنسانى أو امتلائه ، بل هى تعبر عما فى ذلك الوجود المتناهى من نقص وضعف وخواء . ولعل هذا هو السبب فى أن سارتر يربط ربطاً وثيقاً بين الحرية والعدم ، باعتبار أن الحرية هى ذلك « اللاجود » الذى يفصل الإنسان دائما عن ماهيته . وهكذا تصبح الحرية مجرد قَدَر يرين على الإنسان ، أو مجرد عبودية يرزح المرءتحت إسارها ، بدلا من أن تكون كسباً حقيقياً ومظهراً قوياً من مظاهر عظمة الوجود الإنسانى[١] . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه إذا لم يكن فى استطاعة المرء أن يتخلص من حريته ، فذلك لأن مصيره يقضى بذلك ، كأن الإنسان مجرد عبد لحريته . ولكن كيف يمكن أن تكون الحرية نفسها وليدة ضرورة لا محيص عنها ، ولا سبيل إلى الخلاص من أسرها ؟ . ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج قد لا يكون من السهل أن نجد له حلا ؟ .

هنا يقول بعض النقاد إن نظرية سارتر فى الحرية المطلقة ، إذا صيغت على شكل قضية منطقية ، لا بد أن تفضى إلى تناقض . فنحن هنا بإزاء تناقض شبيه بما تنطوى عليه قضية الكذاب الذى يقرر أنه كاذب . والواقع أن فى استطاعتنا أن نتساءل : هل يكون أعلى ضرب من ضروب الحرية هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا فى كل شىء ، اللهم إلا فى أن يتخلى عن حريته ، أم هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا فى كل شىء حتى فى أن يتخلى عن حريته ؟ الظاهر (على الرغم مما ذهب إليه سارتر) أنه ليس ثمة سبب منطقى يبرر اختيار واحد من هذين الفرضين دون الآخر ، فإن كلا منهما لا يتعارض مع تعريف سارتر للحرية بأنها ليست محدودة بشىء (اللهم إلا بذاتها فقط) ولكننا سنرى فى كلتا الحالتين أن هذه الحرية المطلقة لا تلبث أن تفرز هى نفسها ذلك السم القتال الذى سرعان ما يقضى عليها . وهكذا نجد أن هذه الحرية

---

(١) cf. Gabriel Marcel : "L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean - Paul Sartre"; article dans; « **Les Crands Appels de l' Homme Contemporain** », Temps Présent, 1946; p. 155,

(٢) G. Marcel. « **Homo Viator** », Aubier, 1944., pp, 243 - 244.

الخالصة التى تحد نفسها بنفسها سرعان ما تجد نفسها فى أعماق الهاوية كما لو أن علة غريبة هى التى تسببت فى الحد منها والقضاء عليها . ولنبدأ بالفرض الذى ذهب إليه سارتر فنقول : إننا هنا بإزاء حد فعال مستمر ، مادام سارتر نفسه يعترف بأن ثمة اختيارا قد حيل بينى وبينه إلى الأبد . وأما فى حالة الفرض الثانى ، فقد نتوهم أننا بإزاء حد عارض فقط ، لأنه وإن كان فى استطاعتى أن أتنازل عن حريتى ، إلا أننى لا أتنازل عنها فعلا ، بل أنا أختار فى كل لحظة أن أكون حرا ، على الرغم من أننى أسير باستمرار على حافة تلك الهاوية السحيقة التى أستطيع أن أنزلق إليها لو تخليت عن حريتى . ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التى قد قضى عليها دائما بألا تمارس ذاتها ؟ الحق أنه إذا كنت حرا فعلا فى أن أتنازل عن حريتى ، فلا بد أن تكون ثمة حالة واحدة على الأقل يمكننى فيها أن أمارس تلك الحرية فعلا . وإذن فإن الحرية محدودة فى كلتا الحالتين (أعنى فى الفرضين الأول والثانى معاً) ، لأنه بمجرد ما تنحدر الحرية إلى هاوية الضرورة ، فلن تكون لها رجعة . وبينما يقول الفرض الأول بأن ثمة اختيارا واحدا قد حيل بينى وبينه (وهو أن أختار التخلى عن حريتى) نجد فى الفرض الثانى أنه لو أمكن هذا الاختيار ، فستصبح كل « الاختيارات » ممنوعة أو مستحيلة[١] . ومهما يكن من شيء ، فإن القول بأن الإنسان حر بالطبيعة إنما يعنى أن الوجود الإنسانى مندرج تحت مملكة الماهيات ، مادام الإنسان حرا بالضرورة . وإذا لم يكن فى استطاعة المرء أن يتهرب من حريته ، فلا بد أن يكون مرجع ذلك إلى أن الحرية قضاء ومصير . وهكذا نرى أن الحرية التى ينادى بها سارتر ستكون فى النهاية ضرباً من القدر (أو المصير) ، أعنى أنها صورة من صور الضرورة[٢] .

والواقعى أننا لو أنعمنا النظر إلى تلك الحرية التى ينادى بها سارتر لوجدنا أنها تنبثق كواقعة محضة ، بحيث إنها لا تكاد تفترق عن مجرد تقريرنا للوجود .

---

(١) Aimé Patri : Remarques sue une nouvelle doctrine de la liberté : article dans « **Deucalion** », No. 1, 1946, p. 79

(٢) cf. Lucaks : « **Existentialisme, ou Marxisme** », Nagel., Paris, p. 106.

فنحن هنا بإزاء طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة ، بحيث إن تلك الحرية نفسها لتثير فى الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة . وربما كان من حقنا أن نتساءل عما يميز فعلا مثل هذه الحرية عن سورة الحياة المتعسفة أو عن إرادة القوة نفسها . حقا إن سارتر يجعل من الحرية خلقاً للذات بالذات ، ولكنه سرعان ما ينزلق إلى الذاتية المحضة فيجعل من الحرية توكيداً مطلقاً للذات ، وكأن مجرد وجود الحرية يستتبع بالضرورة أن تكون تلك الحرية شاملة لا يحدها حد . ولكن الحرية التى لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها ، ولا تنطوى على أية استجابة لنداء خارجيّ صادر إليها ، لن تكون حرية على الاطلاق . فحينما يقول سارتر إن الحرية تبدع بواعثها وغاياتها وقيمها والعالم الذى تعيش فيه ، دون أدنى سند خارجى ، أو دون حاجة إلى أى عون من قبل الآخرين ، فلا شك أنه إنما يصف حرية خيالية هى أقرب إلى الأسطورة منها إلى أى شيء آخر . حقا إن فكرة « الطبيعة » (التى يرفضها سارتر) فكرة غامضة ينبغى أن نعمل على إزالة ما فيها من لبس ، ولكنها فكرة هامة تظهرنا على أن الوجود ليس مجرد انبثاق jaillissement(أو ظهور أوَّلى Ursprung كما يقول الألمان) بل هو أيضا « شيء معطى » donné له كثافته وسمكه وثقله . فأنا لست فقط ما أخلق من نفسى ، والعالم ليس فقط ما أريده على أن يكون ، بل إننى قد أُعْطِيتُ لنفسى بوجه من الوجوه ، والعالم سابق عَلَيَّ بمعنى ما من المعانى . وإذن فإن حريتى ليست قوة خارقة أو معجزة لا تخضع لأى قانون ، بل هى قدرة محدودة تؤثر فيها قُوىً بعضها مصدره ذاتى نفسها ، وبعضها مصدره وجودى الخاص الذى يحد من دائرة نشاطها ، وبعضها مبعثه العالم الخارجى الذى تعيش فيه ، وبعضها مرجعه إلى الضرورات التى ترين عليها والقيم التى تجتذبها أو تدفعها إلى العمل . ومعنى هذا أن للحرية ثقلا كبيراً يجعل من جاذبيتها جاذبية شاملة بكل معنى الكلمة ، ولولا ذلك لاستحالت تلك الحرية إلى ظل من الظلال ، أو فكرة مجردة لا قوام لها ، أو حلم عريض لا أساس له(١) .

---

(١) cf. E. Mounier : « **Le Personnalisme** », P. U. F, 1957, p. 75

ومن جهة أخرى فإن سارتر (على العكس من كيركجارد الذى يضع الإنسان دائما أمام الله) لا يضع الإنسان بإزاء أى شيء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضميره ، كما فعل أنصار مذهب الأحرار « libéralisme » . فالإنسان الذى يصوره لنا سارتر ليس مجرد « ذاتية محضة » فحسب ، وإنما هو (على حد تعبير مونييه) ذاتية متبخرة : « subjectivité volatisée »(١) . ولكن الواقع أننا نصطدم فى تجربتنا اليومية ، بموضوعات نتعلق بها ، ووقائع نتأثر بها ، وموجودات تقع تحت تأثيرها ، فليست حريتنا مجرد « خلق من العدم » ، وإنما هى إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم نفسه . ومعنى هذا أننى كثيراً ما أكون من حريتى بمنزلة الشاهد لا الفاعل ، كما أننى كثيراً ما أجد نفسى بإزائها فى موقف المستثمر لا المالك . وعلى ذلك فإن الحرية ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج فحسب ، وإنما هى أيضاً قدرة على التعديل والتحويل . وآية ذلك أننا لا نكف مطلقاً عن استعمال حريتنا فى التعديل من تلك الضرورات الخارجية التى يقدمها لنا العالم . فالحرية الحقيقية التى يتمتع بها الأشخاص فى هذا العالم هى حرية إنسانية محدودة تلتقى فى غمرة الحياة بموجودات ترين عليها وشخصيات قد تصطدم بها ، فهى حرية مجاهدة تحيا فى عالم قوامه التصارع والجهاد والتواصل المستمر . حقاً إن سارتر يحاول أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن يجعل من القلق شعوراً بخطورة الاختيار الذى سنحققه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً ، ولكنه ينسب إلى الحرية طابعا ذاتيا خطيراً يمتنع معه كل تواصل حقيقى فيما بين الذوات ، مادام العالم سيصبح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة . ولكن معنى الحرية لا ينبثق فى عقولنا إلا فى اللحظة التى نفهم فيها معنى حرية الآخرين . « فأنا لا أكون حراً بمعنى الكلمة ، (كما قال بحق باكونين : Bakounine) إلا إذا كانت كل الموجودات الإنسانية المحيطة بى — رجالا ونساء — حرة هى الأخرى ... أجل ، فإننى لا أصبح حراً إلا بحرية الآخرين . »(٢) وإذن فإن مذهب سارتر فى الحرية يقضى على كل تضافر فيما بين الحريات ، لأنه لا يتصور الحرية إلا فى نطاق

---

(١) cf. E. Mounier "**Istroduction aux Existentialismes**" **De Noeï, Paris, 1947, p. 126.**

(٢) cité par E. Mounier : "**Le Personnalisme**" **p. 76.**

الذاتية المحضة ، كما أنه يذهب إلى أنه من المستحيل لأية حرية فى العالم أن تتحد مع غيرها من الحريات ، اللهم إلا أن يكون ذلك باستعباد تلك الحرية أو بالخضوع لها . وهكذا نرى أن الحرية السارترية قد تأصلت فيها جذور الضرورة لدرجة أنها لا يمكن أن تحقق أى تواصل communication مع الآخرين إلا عن طريق تلك الضرورة نفسها . فنحن هنا بإزاء حرية ليس من شأنها على الإطلاق أن تحرر مَنْ تدنو منه ، بل كل ما تستطيع فعله أن تنتزعه من سباته ، وأن تعصف به فى ثنايا دوامتها التى لا تقاوم . ولكننا سنرى فيما بعد أن الحرية الحقيقية (حرية الشخص الإنسانى الذى يعيش مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين) من شأنها دائماً أن تشيع الحرية فيما حولها ، فهى تخلق فى نفوس الآخرين روح الحرية ، وهى الأصل فى تلك الروح الإنسانية التى تسرى بين الأشخاص فى سهولة ويسر[١] .

٤٢ — أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر فى المسئولية ، فسنرى أنه يخلع على المسئولية معنى واسعاً جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسئولا عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها ، بل عن العالم بأجمعه . حقاً إن سارتر يفهم المسئولية على أنها عبارة عن شعور المرء بأنه الفاعل الذى تسبب فى حدوث شيء ما أو حدث ما ، ولكنه سرعان ما يوسع من معنى تلك المسئولية فيقول إنها عبارة عن شعورى بأننى الفاعل الحقيقى الوحيد لكل ما يقع لى من أحداث . فليس فى حياتى عوارض أو ظروف خاصة ، وليس ثمة شيء غريب عنى يمكن أن يتسبب فيما أشعر به أو فيما أحياه ، بل كل ما يحدث لى فهو مطبوع بطابعى ، موسوم باسمى ، وأنا وحدى المسئول عنه . فالحرية التى ينادى بها سارتر تستتبع بالضرورة أن تكون مسئولية الإنسان شاملة ، بحيث إن الإنسان ليحمل فوق كتفيه عبء العالم بأسره[٢] . « إن مسئوليتنا فى الواقع لهى أعظم بكثير مما قد نتوهم لأول وهلة ، فإنها لا تلزمنا نحن فقط ، بل تلزم الإنسانية بأسرها . فلو أننى كنت عاملا مثلا ، ثم آثرت أن أنضم إلى نقابة مسيحية ، بدلا من أن أصبح شيوعياً ، فإننى بانضمامى هذا أعلن على الملأ أن روح التسليم (أى الرضى بقضاء الله والانقياد

---

(١) cf. E. Monnier : **Le Personnalisme" pp. 76 - 77.**

(٢) Jean - Paul Sartre : **"L' Etre et le Néant"**, p. 639

لتدبيره) هى فى واقع الأمر خير حل لمشكلة الإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست أرضية . ومعنى هذا أننى باختيارى هذا لا ألزم نفسى فقط ، بل أريد أن يكون الاستسلام رائد الجميع ، ومن ثم فإن مسلكى يلزم الإنسانية بأسرها ... وإذن فإننى مسئول أمام نفسى وأمام الآخرين ، وأنا أخلق صورة خاصة للإنسان أتخيرها لنفسى ، وإذ أختار نفسى فإننى أختار الإنسان »(١) .

ولكن على أى أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة ؟ إن سارتر ليجعل الإنسان مسئولا عن نفسه ، ومسئوليته عن نفسه تقوم أولا وأخيراً على حريته فى اختيار ذاته . ولكن هذا الاختيار لأصلى الذى يقوم عليه كل نشاطنا الشعورى هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره . ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفكير أو تأمل عقلى ، فلن يكون ثمة سبيل لملاحظته أو التحقق من وجوده ، فافتراض وجوده قائم على غير ما أساس . بيد أن سارتر قد يعترض على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلى ، ولكن لدينا عنه شعوراً غير مباشر لأن القلق والمسئولية يعبران عن شعورنا بالاختيار . ومعنى هذا أن سارتر يريد أن يقيم دليل الحرية على الشعور بالمسئولية (كما فعل كثير من الفلاسفة من قبل) ؛ ولكن هذه الحجة لا تجدى نفعاً إلا إذا افترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوى هو نفسه على شعور ضمنى بالحرية ، وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أثراً فى ثنايا مذهب سارتر . والواقع أن المسئولية التى ينادى بها صاحب كتاب « الوجود والعدم » تعدو كل ما استطاع الإنسان أن يختاره بمحض حريته ، فهى كما رأينا تمتد حتى إلى الأحداث الخارجية التى لم تكن له عليها يدان . ولكن هل يعتقد سارتر حقا أنه مسئول عن غزو بولندة واحتلال فرنسا وتدمير ستالينجراد ؟ هذا ما لن يعدم له سارتر جوابا إذ سيكون رده علينا أن موقفه بإزاء تلك الأحداث كان وليد اختياره ، فهو بتحقيقه لبعض الأفعال الحرة فى ذلك العالم المضطرم بنار الحرب ، قد تحمل مسئولية كل ما كان يقع من أحداث فى ذلك العالم . وهكذا ترى أن مجرد تحسر سارتر على الحالة التى آلت إليها فرنسا عام ١٩٤٠ دليل على

(١) Jean - Paul Sartre "L'Existentialismeest un Humanisme"., pp. 26 – 27.

حريته ، لأن موقفه بإزاء تلك الحالة شاهد بوجوده وناطق بحريته . وتبعاً لهذا المنطق فإن فى استطاعة أى فرنسى أن يقول : « لقد عاصرت فترة الاستسلام الحربى عام ١٩٤٠ فأنا إذن قد اخترتها وارتضيتها . إن طبيعتى لم تكن لتقضى بالضرورة أن أعرف عار الاحتلال الألمانى ، فأنا إذن قد أردت ذلك الاحتلال وما ترتب عليه من عار ، وأنا مسئول عنهما » وهلم جرا ... وهكذا نرى أن المسئولية التى تتصورها الوجوديّة السارترية تختلف كل الاختلاف عما اصطلح الناس على فهمه بالمسئولية . فليس ثمة مسئولية (فى نظر الناس) إلا حينما يكون علينا أن نعطى حساباً عن شيء ما أمام شخص ما ، وهذا الشخص هو الذى يصدر الحكم ويوقع الجزاء ، يستوى فى ذلك أن يكون هو الله أو المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضى الذى يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . وأما عند سارتر فليس من أثر لكل هذا ، لأننا بإزاء مذهب وجودى يطرح كل المسلمات العقلية التى تفسر بمقتضاها مذاهب الماهية شعورنا بالمسئولية . فنحن بإزاء مسئولية لا معقولة تقوم على أساس تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله : « إن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك مسئول عما هو : ذلكم هو الواقع »(١) . ومعنى هذا أننا هنا بصدد واقعة محضة لا تقول تفسيراً ولا تأويلا بحيث إن المسئولية السارترية لا بد أن تبدو فى نهاية الأمر (مثلها كمثل أى شيء آخر) مجرد واقعة لا معقولة absurde(٢) .

ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن نفهم كيف تقع علينا « المسئولية الشاملة لوجودنا » (على حد تعبير سارتر) إذا كانت إرادتنا تتبع بالضرورة ما نحن عليه بالفعل . بعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مذهب سارتر فى الحرية لا يبين لنا بوضوح على أى أساس تستند تلك المسئولية الشاملة التى بمقتضاها ينبغى أن نقدم حسابا عن سائر أفعالنا ، بل عن وجودنا نفسه ، بحيث نكون مسئولين فى النهاية عن « ماهيتنا » الأخيرة . والواقع أن سارتر حينما يتحدث عن « مشروعنا » projet الأصلى ،

---

(١) J. P. Sartre :. Présentation dans « **Temps Modernes** », 1 er Oct. 1945.

(٢) cf. P. Foulquié : « **Existentialisme** », 1949, pp. 67 - 69.

أعنى عن ذلك الأسلوب الأوَّلى من أساليب الحياة الذى تنبثق منه سائر أفعالنا ،فإنه يتحدث عن « صورة » لا يمكن أن أكون مسئولا عنها ، لأنها أقرب ما تكون إلى مركب غامض لا شعورى أجد نفسى بإزائه ، كما يجد المرء نفسه « موجوداً » فى هذا العالم بدون إرادته . حقا إن سارتر يزعم أن هذا المركب الغامض نفسه هو وليد اختيارى ، ولكن كيف السبيل إلى فهم ذلك الاختيار الأصلى الذى يبدأ من لا شىء ، فى حين أن ثمة « معطيات » لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ؟

وفضلا عن ذلك ، فكيف يكون الإنسان مسئولا عن وجوده ، إن لم تكن « ذاتيته » خاضعة لسيطرته ؟ إن سارتر نفسه ليسلم بأن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك لا يتردد فى تقرير مسئوليته ، فماذا عسى أن يكون معنى تلك المسئولية التى بمقتضاها يقدم المرء حسابا عما هو ، لا عما يفعل ؟ بل ماذا عسى أن تكون تلك الأفعال ، إذا كانت مجرد أفعال عابرة عارضة ، تنبعث فى شبه تلقائية حرة من اختيارنا الأصلى ، دون أن تكون وليدة أى تدبر عقلى أو أية رويَّة إرادية ؟ ألسنا هنا بإزاء مسئولية غامضة تتولد عن حرية مظلمة لا تكاد تعرف نور العقل ؟ الواقع أن المسئولية لا تقوم إلا حيث يكون المرء « رب أفعاله » ، وأما عند سارتر فإننا بإزاء تلقائية عمياء لا تسمح لنا بأن نقرر أن الإنسان السارترى مسئولٌ فعلا عن أعماله . ولهذا فإن فكرة سارتر عن « المسئولية » لا تكاد تنطوى على أى مفهوم عقلى واضح[١] .

٤٢ — كل هذه الملاحظات (وبعضها ينطوى على أوجه نقد خطيرة) اقتادت فيلسوفاً وجودياً آخر قد لا يقل أهمية عن سارتر نفسه ، ألَا وهو الفيلسوف الفرنسى الراحل ميرلو بونتى ، إلى أن يعدل من مذهب سارتر فى الحرية ، حتى يتلافى أوجه النقص التى تنطوى عليها نظرية سارتر فى الحرية المطلقة . والفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب ميرلو بونتى هى أن الحرية التى تظل حرة بالضرورة لا تفترق بحال عن الجبرية نفسها . فبينما يقول سارتر إن الإنسان إما أن يكون حراً حرية مطلقة ، وإما أن يكون شيئاً فى ذاته ، كل أفعاله مجبورة محددة ، نرى ميرلو بونتى يقرر أنه ليس ثمة حرية

---

(١) cf. Luc J. Levère : « L'Existentialiste est-il un philosophe» ? Alsatia, Paris, 1946, pp. 29 - 31.

إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداء منه . فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولا ليس له أدنى معنى ، ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو « التعاقد » engagement فى هذه الحالة . ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون فى حاجة مطلقاً إلى أن تتحقَّق ، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلة ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تماماً . فالحرية المطلقة لا تشعر بإزاء الحاضرين وإلحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ، ولا تحس بضرورة القول . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » (أو التعاقد) لأن التصميم الذى نحققه فى الحاضر لا بد أن يندرج فى المستقبل ، محققاً فى الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً .. إن سارتر ليجعل من الحرية حرية عمل أو فعل ، ولكنه ينسى أن ما تحققه تلك الحرية فى اللحظة الواحدة ينبغى ألا تأتى حرية جديدة فتقضى عليه فى اللحظة التالية ، ومعنى هذا أنه لا ينبغى أن تكون كل لحظة (على حدة) عالماً مغلقاً فى ذاته ، بل ينبغى أن تكون اللحظة الواحدة « مُقَيَّدَة » لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل المشروع فيه شيء محصل (un acquis) يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونفعل على مواصلة جهودنا على هديه . وهذا ما يعبر عنه ميرلو بونتى بقوله : إنه من الواجب أن يكون للذهن انحناء « pente » يسمح للحرية بأن تتابع سلسلة أفعالها وفقاً للعهد الذى أخذته على نفسها[١] .

وأما فيما يتعلق بفكرة سارتر عن « الاختيار » فإن ميرلو بونتى يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق engagement préalable ، لأن القول باختيار أصلى أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود « مجال » champ ، أعنى أنها تستلزم أن يكون ثمَّة شيء يفصلها عن غاياتها ،

---

(١) M. Merleau Ponty : **« Phénoménologie de la Perception »** Gallimard, Paris, 1945, p. 500.

بحيث يكون فى وسعها أن تعمل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما يفصله عن تلك الممكنات من عقبات . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا فى «مواقف » situations أو ظروف ؛ وهذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب ، وإنما هى الشروطالتي تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . حقا إن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخُلُقِنا بأسره ، ولأسلوبنا العام فى التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلًا سابقاً عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه ، فالحرية الواقعية الفعالة إنما هى تلك التى تنحصر فى تحقيق ضرب من « التبادل » échange بيننا وبين العالم ، مادامت حريتنا لا تقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » . ولئن كان ميرلو بونتى يسلم مع سارتر بأن معنى أى شيء وقيمة أى شيء لا يقومان إلابى ولى ، إلا أنه يأبى أن يخلع على تلك العبارة معنى كانْتِيًّا يترتب عليه ألا يجد الشعور فى الأشياء إلا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرة التى يأخذ بها ميرلو بونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية المثالية ، لأن الذهن يخضع دائماً لحركة مركبة وحركة طهردة ، مما يجعل « المعنى » وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن نحو العلم واتجاه العالم نحو الذهن ، حقا إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة لا يمكن عبورها ، فإن هذه الصفة التى نخلعها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى بمقتضاه نقرر استحالة عبورها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حريتنا هى التى تكشف عن وجود العقبات ، بحيث إن هذه العقبات لا يمكن أن تعد حدوداً بقدر ما هى من خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى ، أى عن تلك المحاولة الفعلية التى بمقتضاها نتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة ، فإن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا فى هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تُحَدِّد موقف العالم بإزائنا . فالإنسان ليس فى حاجة إلى أن يحاول فعلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شامخ ، وهو ليس فى حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار ما من الجُدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوى بنيته الوجودية structure existentille نفسها (أعنى جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من « العالم الطبيعى » ، ومعنى وجوده الجسمى المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلو

بونتي لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » ، إلا أنه يأبى أن يتصور الذات التى تجعل من العوائق عوائق ، ذاتا « لا عالمية » acosmiqueأعنى ذاتاً مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذى نحيا فيه) . وهنا يظهر تأثير ميرلو بونتي بنظرية الجشطالت ، لأنه يقول بوجود « صور خاصة » تنتظم بشكل معين أمام سائر الذوات الإنسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعا لذلك فإنه يسلم بوجود « نظام كونى » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الإنسانى العام . وهكذا ينتهى ميرلو بونتي إلى القول بأن الحرية الإنسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعانى » التى يقدمها لنا العالم نفسه ، كأن ثمة « أحكاما ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود الإنسانى نفسه(١) .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مركب مختلق ، وإنما هو (على العكس من ذلك) معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا أدنى شعور بالتواصل مع الأشياء والاندماج فى « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم ، ولكننا نشعر فعلا بأننا على ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما فى هذا العالم من أشياء . فذاتنا إذن ذات طابع كونى سابق على كل شعور شخصى وهذا الطابع يتمثل بوضوح فى حقيقتنا الجسمية التى تتجه نحو الأشياء ، فتخلع عليها صورة الأشياء ، وتستخرج منها ما للأشياء من معنى ، وليس فى استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص ، اللهمَّ إلا ابتداء من ذلك المعنى الأصلى المتضمن فيها ، لأن هذا المعنى الأولى وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء ــ بمقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية ــ معنى جديدا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى .

---

(١) cf. A. De Waelhens : « **Une Philosophie de l' Ambiguité :** « **L'Existentialisme Maurice Merleau-Ponty.** » Louvain, 1951, pp. 317 - 319.

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاة . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف (أو الظروف) تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وتداخلا متصلا بين الذات التى تتصرف ، وبين المواقف — أو الظروف — التى تجد نفسها بإزائها ، بحيث إنه قد يستحيل أحيانا أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية فى كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية فى صلتها بالماضى ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون فى وسع المرء أن يتهرب من ماضيه فى أى لحظة من اللحظات ، ولكن ليس فى وسعه أن يتهرب من ذلك الماضى تماماً فى كل لحظة من اللحظات ، ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذى يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا فى اتجاه معين ، محاولا أن يحملنا على أن نعترف بقيمته . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضى ، فإن هذا الانتصار لا بد أن يجئ ثمرة لمجاهدة وصراع ، وعلى كل حال فإن مشكلة الحرية إنما تتمثل فى هذه الحقيقة الهامة التى لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهى أننا لسنا حالمين ذوى قدرة مطلقة ، ولكننا أيضا لسنا مجرد عجلات صغيرة فى جهاز آلى كبير(١) .

حقا إن حريتى قد تستطيع أن تحوّل مجرى حياتى عن اتجاهه التلقائى ، ولكن مثل هذا التغيير لا بد أن يتم على صورة سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحوُّل مفاجئ أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هى دائما أبداً « حرية مجاهدة » : « liberté militante » ، ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائما فى « موقف » اجتماعى معين ، ولكن حتى لو استطاع الإنسان بفكره وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التى يريدها . وهكذا فإن الرجل البرجوازى الذى ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عاملا لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى فى نفسه نهائيا على أرجاع الطبقة التى كان ينتسب

---

(١) M. Merleau-Ponty : « **Phénoménologie de la Perception** », p. 219. (cf. A. De Waelhens : « **Une Philosophie de l' Ambiguité**, p. 321.)

إليها . حقا إننى أنا الذى أخلع على حياتى معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضرى وماضىَّ ، وبصفة خاصة من طريقتى فى الجمع بين هذا الحاضر وذلك الماضى فى وحدة حية ، وقد أستطيع أن أجعل من نفسى رجل ثورة ، على الرغم من تاريخى الماضى ، بل دون أدنى باعث يبرر فى حياتى مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحر فى هذه الحالة لن يُعَبِّر إلا عن أسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بإزاء العالم الطبيعى والاجتماعى ؛ لأن ثورتى ستجئ على نمط ذلك الموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر .

ويمضى ميرلو بونتى إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا فى التاريخ ، ذلك لأنه لو كانت حريتنا مطلقة ، ولو كنا شعوراً محضاً خالصاً ، لما كان للتاريخ أى اتجاه أو أى معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ فى أية لحظة أن يخرج أى شىء من أى شىء آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية إلى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه لن يمضى فى أى اتجاه ، ولن يكون فى الوسع التمييز بين السياسى الحقيقى والرجل الأفاق ، ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئياً واتجاهاً ضمنياً هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى [١] . حقا إن ميرلو بونتى يسلم بأننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يعرض علينا ذلك المعنى ، أو هو الذى يقترحه .

وصفوة القول إن الحرية التى ينادى بها ميرلو بونتى لا تخلق اختيارها ابتداء من لا شىء ، بل هى تندمج فى موقف أصلى تتقبله وتتداخل معه ، فهى لا تمارس نشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف ، وإذن فإن الحرية لا تظل دائما بمفردها ، بل هى تستند

---

(١) Ibid., p. 513.

إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال المطلق (كما زعم سارتر) ، بل هى تتحدَّد باندماجها فى الأشياء ، فالحرية هى تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، أو هى بالأحرى حوار متصل ، واتصال مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم إن العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يمتنع معه كل فعل . ولئن كنَّا نحن من جهتنا محدودين بمنشئنا وأصل وجودنا ، إلا أن أمامنا أفقاً مفتوحاً تتمثل فيه لا نهائية الإمكانيات ، وهكذا نرى أنه ليس ثمة جبرية مطلقة ، وليس ثمة اختيار مطلق ؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئاً ، كما أنه لا يمكن أيضا أن يكون شعوراً محضاً[١] .

(١) **Ibid.**, p. 517 .

الفصل التاسع

بين الحرية والتحرر

٤٤ ـــ رأينا فى الفصل السابق أن الحرية ليست حالة أو واقعة ، وإنما هى فعل أو عملية Opération قد تكون كلمة « تحرر » libération أصدق تعبير عنها . والواقع أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالروح ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون مجرد حالة . فالحرية لا تظهر إلا عندما تريد ذاتها ، وإرادتها لذاتها إنما تعنى إرادتها لقيمتها . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تكون حقيقية إلا حينما تعمل على اكتساب ذاتها والدفاع عن نفسها . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل لسن Le Senne حينما يقول إن الحرية لا تنفصل عن إرادة الحرية(١) . بل ربما كان فى وسعنا أن نستخلص من مذهب فيلسوف مثالى كفيشته Fichte هذه الفكرة نفسها ، خصوصاً حينما يقول هذا الفيلسوف إن الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هى إنتاج تلقائى . فليست الحرية عند فيشته واقعة ، بل هى فعل ، بدليل أننا لا نجدها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن إنما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية . وإذن فإن الحرية ليست شيئا مكتملا قد تم إعداده من ذى قبل ، أعنى أنها ليست مجرَّد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول إن الحرية موجودة ، وإنما هى فاعلية تخلق ذاتها ، وتحقق نفسها ؛ ولهذا فإن فيشته يقول عنها إنها شىء ينبغى أن يكون . ومن هنا فإن الحرية التى ينادى بها فيشته لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية ، أو عن فكرة الذات الحقيقية . فنحن هنا بإزاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر لنفسها إلا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » le non - moi التى تضعها أمام ذاتها ـــ وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب ، لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية .

---

(١) cf. R. Le Senne : "**Traité de Morale Générale**", P. U. F., 1949, 3e éd., p. 57.

بيد أننا لسنا فى حاجة إلى أن نسلم مثل هذا المذهب المثالى ، حتى نجعل من الحرية حقيقة روحية ترتبط فى كيانها ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية وقدرتنا على خلق ذواتنا . ولا نرانا فى حاجة أيضاً إلى أن نذكر القارئ بما سبق لنا ذكره (فى أكثر من موضع) من أن هذه الذات نفسها ليست واقعة ، وإنما هى كسب نسعى إليه وهدف نعمل على بلوغه . والواقع أن الحرية عملية لا تكاد تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، فلا وجود للحرية إلا حينما توجد تلك السورة الروحية التى بمقتضاها يعمل الموجود الإنسانى على خلق ذاته وتحقيق قيمته الخاصة . ولعل هذا هو ما عناه جبريل مارسل حينما قال إن الوجود ، والقيمة la valeur والحرية ، أمور مرتبطة لا يمكن إنقاذها إلا معاً[١] . فليست الحرية إذن مجرد انبثاق للتلقائية ، وإنما هى تعبير حى عن خلق الشخصية ، وتحقيق القيم الذاتية . فأنا لا أكون حراً حينما أكتفى بممارسة تلقائيتى ، بل إننى أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية فى اتجاه « التحرر » الحقيقى . وهنا يتمثل الطابع الإنسانى لهذه الحرية الشخصية ، فإننا هنا بإزاء حرية محدودة مشروطة ، وهذه الحرية مقيدة بموقفنا الواقعى وظروفنا الوجودية . وهكذا ينبغى أن نطرح تلك الحرية المطلقة التى نادى بها سارتر ، لكى نقول مع أصحاب المذهب الشخصى بأن الحرية تنحصر فى تقبل شروط وجودنا ، حتى نستند إليها فى فعلنا . فليس كل شىء ممكنا ، أو ليس فى الإمكان تحقيق أى شىء فى أى وقت ، كما يزعم أنصار الحرية المطلقة ، وإنما يجب أن نعترف بأن للحرية حدوداً ؛ وهذه الحدود نفسها هى بمثابة القوى التى تستند إليها الحرية فى نشاطها التحررى — وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحرية لا تتطور ولا تنمو (مثلها فى ذلك كمثل الجسم نفسه) إلا بالعائق ، والاختيار ، والتضحية . حقاً إن الإنسان كثيراً ما يؤثر التخلى عن حريته ، حتى يتمتع بالأمن والطمأنينة ، ولكن الحرية فى صميمها جهاد دائب وصراع مستمر من أجل التحرر . فالحرية الإنسانية حرية مجاهدة militante (كما سبق لنا القول) لأنها فاعلية مستمرة ، ونشاط دائب ، وجهد لا ينقطع[٢] .

---

(١) G. Marcel : « **Aperçus sur la liberté** », dans « **La Nef** », Juin 1949, P. 73.

(٢) cf. E. Mounier : « **Le Personnalisme** », P. U. F., 1950, p. 77.

والواقع أن الحرية لا يمكن أن تُفْهَم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانية من حيث هى فعل واختيار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوما إلا على أساس طائفة من المعطيات السابقة التى تحاول الذات ابتداء منها أن تحقق ذاتها . فللحرية إذن شروط بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانية التى لا تألو جهداً فى سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة[1] ولكن حينما تسعى الذات إلى القضاء على ما فى عملية « تحقيق الذات » من جهد وألم ومشقة ، فإنها قد تسعى إلى الاندماج فى منظمة جمعية تتكفل بصهر شخصيتها فى بوتقة المجتمع . وعندئذ قد تتوهم الذات أنها قد تحررت فعلا من قيود تلك الحياة الشخصية الضيقة ، ولكنها لن تلبث أن تجد نفسها أسيرة نظام اجتماعى لا بد أن تختنق فى نطاقه كل حرية وكل شخصية . والحق أن الحرية حمل ثقيل كثيراً ما ينوء به الإنسان : لأن تحقيق الذات عملية أليمة ، شاقة ، ولهذا فإن المرء قد يؤثر أن يتخلى عن حريته حتى ينعم بحياة هادئة لا يتخللها ألم أو شقاء . ولكننا كثيراً ما ننسى أنه ليس ثمة شخصية إلا حيث توجد الحرية ، لأن تحقيق الشخصية إنما هو العمل على اكتساب تلك الحرية الباطنة التى يتحرر الإنسان معها من كل القيود الخارجية ، ومن سائر الحدود الموضوعية . فالإنسان الذى يحيا سطوة الضرورة ، ويرزح تحت نير « القسر » ، لم يعرف بعد معنى الحرية . والعبد الحقيقى إنما هو ذلك الذى لا يشعر بعبوديَّته ولا يرى إساره . أما الإنسان الحر فهو ذلك الذى يعلم أن الشخصية لا تكتسب إلا بالصراع والمجاهدة ، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا فى ألم ومشقة . وإن مأساة الحياة الإنسانية لتنحصر أولا وبالذات فى تلك « الحرية » التى كثيراً ما يود المرء لو تخلى عنها ، حتى يخلع عن وجوده ذلك الطابع الأليم الذى لا يكاد ينفصل عنه . ولكن تحقيق الشخصية إنما يتم بهذا الصراع الإنسانى العنيف الذى فيه ترفض الذات كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء السعادة ، حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وعندما تصل الذات إلى التحرر فعلا من كل عبودية (يستوى فى ذلك أن

---

(١) يجد القارئ — فى نهاية هذا الكتاب — تذييلا جديداً ، تعرضنا فيه لدراسة « الحرية السياسية » .

تكون عبودية الطبيعة ، أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الآلية ، أو الطبقات . إلخ) ، فإنها عندئذ قد تستطيع أن تعلو على نفسها ، وأن تصل بالتالى إلى درجة الانتصار الروحى . ومعنى هذا أن تحقيق الذات يستلزم العمل على التحرر ، والتحرر هو السبيل الأوحد للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة . وما الحرية فى النهاية سوى تلك « الروح » التى تنبثق فى الإنسان حينما يصل إلى « التحرر » من قيود الطبيعة[١] .

٤٥ — بيد أنه قد يكون من الخطأ أن نتوهم (كما فعل بعض أنصار الحرية المطلقة) أن الحرية فى جوهرها انفصال عن الطبيعة واستقلال عن الآخرين . حقا إن عملية التحرير (كما لاحظ لسن Le Senne) لا بد أن تمر بمرحلة الاستقلال الذاتى ، فإن هذه المرحلة الأولية التى فيها تؤكد الذات وجودها بإزاء سائر العوامل الخارجية التى تحد من نشاطها هى بدون شك من الأهمية بمكان ، ولكن من الخطأ أن نجعل من الحرية مجرد مرادف للاستقلال الذاتى[٢] . ومع ذلك فإن بعضاً من المفكرين — مثل فوييه Fouillée — قد جمعوا بين الحرية وفكرة « الاستقلال الخلقى » ، على اعتبار أن الحرية تنحصر فى شعورنا بفعل فكرة الاستقلال الخلقى فى نفوسنا ، وما يستتبع ذلك من عمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجيا فى حياتنا الشخصية . فالحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة أو صفة قائمة ، أو هبة ممنوحة للشعور الإنسانى ، وإنما هى بالأحرى مثل أعلى ينبغى العمل على بلوغه فى تقدم مطرد . وهذا ما يعبر عنه فوييه بقوله : « إن الحرية هى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للإرادة ، حينما تحدد تلك الإرادة ذاتها ، بمقتضى ذلك الاستقلال ، بغية الوصول إلى غاية لديها عنها فكرة »[٣] . ومعنى هذا أن الحرية هى « العلية المعقولة للذات » ، لأن فكرة الحرية تنطوى على الاعتقاد بأن ما سيحدث فى المستقبل ليس محدداً أو معلولا ضرورة ، دون أدنى تدخل من قبل فاعليتنا الخاصة أو عليتنا الذاتية بما يجئ معها من نشاط غائى . وهذا الاعتقاد أو هذه الفكرة (فى نظر

---

(١) cf. N. Berdiaeff : « **Cinq Meditations sur l'Existence** », Aubier, 1936, pp. 204 - 5.

(٢) cf. René Le Senne : « **Obstacle et Valeur** », Paris, Aubier, 1934. p. 208.

(٣) A. Fouillée : « **Psychologie des Idées - forces** », t. II. p. 290. I.

فوييه) هي نفسها المقولة الأولى للفعل الإنسانى ، أعنى أنها الفكرة الموجهة لسائر أفعالنا (وعلى الأخص لأفعالنا الخلقية) ، وهى تتحقق فعلاً كلما اقتربنا تدريجيا من ذلك المثل الأعلى الذى نسعى إليه نتيجة لانعكاس تلك الفكرة على نفسها وتأملها لذاتها .

والحق أننا لو أنعمنا النظر فى حياتنا النفسية ، لتحققنا من أن لإيماننا بالحرية أهمية كبرى فى زيادة حريتنا الفعلية . وآية ذلك أن فكرة الحرية حينما تتمثل على صورة رغبة قوية فى الاستقلال الخلقى ، فإنها سرعان ما تدخل فى حياتنا النفسية — من حيث إننا كائنات عاقلة — كعامل هام يندمج ضمن الأسباب المفسرة لتصميماتنا الإرادية وأفعالنا الحرة . فلفكرة الحرية فعلها الحقيقى فى كل تدبر عقلى أو كل تصميم خلقى ، لأنها كثيرا ما تتغلب على سائر أفكارنا الأخرى ، فتعمل بذلك على غلبة الإرادة وانتصار الحرية . ومعنى هذا أن فكرة الحرية تمارس فى حياتنا الخلقية دور الفعل المحرِّر action libératrice ، فتسمح لنا بأن نعارض شتى البواعث والدوافع بفكرتنا عن « الاستقلال الخلقى » ، مما يساعدنا على أن نحيل الجبرية القاسية إلى علية غائية معقولة ، فنضع فى مقابل القول بالقضاء والقدر ضرباً من الإيمان بالجبرية العلية(١) . وهكذا يحاول فوييه أن يوفق بين مذهب الجبرية ومذهب الحرية الأخلاقية ، أو بين القول بآلية الطبيعة والإيمان بالنزعة الروحية ، بأن يجعل من « فكرة الحرية » أداة أو واسطة لتحقيق مثل هذا التوافق . وهنا يذهب فوييه إلى أن فكرة الحرية تنطوى دائما على « حب الحرية » ، وهذا الحب نفسه لا يكاد ينفصل عن وجودنا ككائنات شاعرة عاقلة . والواقع أن أنصار الجبر وأنصار الحرية سواء بسواء يملكون « فكرة الحرية » ، وهم يفهمون أن الحرية تعنى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للذات الإنسانية العاقلة . ولكننا كثيراً ما ننسى أن العمل على تحقيق هذا الاستقلال إنما يتولد عن اختبار فكرة الحرية لذاتها فى مجال التجربة . فالحرية ليست حقيقة معطاة أو واقعة مبذولة ؛ بقدر ما هى « فكرة عاملة » أو فكرة ذات قوة مؤثرة « ideé force » . وعلى ذلك فإن الحرية لا تصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنا بها . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية هى

---

(١) Fouillée : « **La Liberté et le Déterminisme** » & « **Histoire de la Philosophie** », p. 529.

وليدة اعتقادنا بالحرية ، بدليل أن الشخص الذى يعتقد فى نفسه أنه حر يختلف فى سلوكه عن الشخص الذى يعتقد فى نفسه أنه مجبر(١) .

وعلى كل حال ، فإن من المؤكد أن الحرية (فى المرحلة الأولى من مراحلها) لا بد أن تتمثل على صورة استقلال ذاتى ، لأن بداية الشعور بالحرية إنما تكون فى اللحظة التى تجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرها إلى الاستيقاظ من سباتها العميق فى غمرة الطبيعة . ومعنى هذا أن سعى الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم إنما هو المظهر الأول لشعورها بذاتها وإدراكها لحريتها . ولكن الذات حينما تشعر أنها قد تحررت من كل ضغط خارجى ، فإنها سرعان ما تنصب نفسها آمرة على كل شيء ، إذ يخيل إليها أن حريتها تنحصر فى تقريرها لذاتها وانفصالها عن غيرها . وهكذا لا تعود الذات تدرك من معانى الحرية سوى تحقيق أفعال فردية ، أصيلة ، ذات طابع شخصى . وهنا سرعان ما تتخذ الحرية صورة سلبية ، بل مظهراً عدوانيا ، كأن تقريرها لوجودها يستلزم حتما أن تعارض وجود الآخرين أو كأن الأفعال الإنسانية لا تكون حرة إلا إذا جاءت محددة لموقفنا بإزاء الآخرين أو مؤكدة لكياننا ضد كيان الآخرين . بيد أن هذا المسلك نفسه سرعان ما يوقعنا فى الشرك الذى نصبناه لأنفسنا ، إذ فى اللحظة التى نتوهم فيها أننا قد أصبحنا نتمتع بحرية مطلقة ، تكون عواطف الآخرين هى مبعث أفعالنا ومصدر تصرفاتنا . ومن ثم فإننا لا نلبث أن نجد أنفسنا فى موقف عدائى يقتضى منا صراعا عنيفا وجهاداً مستمراً ، دون أن يكون ثمة ما ندافع عنه أو ما نعمل على الذود عنه . والواقع أن الإنسان كثيراً ما يسعى إلى التحرر من سائر القيود المنظورة ، لكى يعود فيجد نفسه أسيراً يرزح تحت نير عبودية أشد هولا وأقسى مرارة ، ألا وهى عبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية . بيد أن الإنسان كثيراً ما يقع تحت تأثير وهم خادع يصور له أنه حر فعلا ، فلا يلبث أن يستشعر فى نفسه من الكراهية ما يحمله على التمرد على سائر القيم التى تنظم حياته . وعندئذ تصبح الحرية مجرد ادعاء فردى ينصب فيه الفرد نفسه مبدأ مطلقا يضعه فى مقابل العالم ، إذ يخيل إليه أن وجود

---

(١) cf. Jean Wahl : « **Traité de Métaphysique** », 1953. p. 537
& E. Bréhier : « **Histoire de la Philosophie** », t. II. Iv, p 1090.

العالم نفسه يجد من سيطرته ويناصبه العداء . وهكذا يسعى الفرد للانتقام من الكون بنشاطه الهدام الذى يجد فيه أهمية أكثر من كل ما يعمل على هدمه . ومادام المرء لا يريد أن يخضع لقانون العالم ، فليس عليه إذن سوى أن يعمد إلى فرض قانونه الخاص على العالم نفسه ! وهنا يكون النشاط الهدام خير وسيلة لإيهام النفس بالقوة . والهدم فى الحقيقة إنما هو تعبير قوى عن تلك الرغبة الإنسانية فى القضاء على كل ما من شأنه أن يقف عائقا فى سبيل حرية الفرد . وكثيرا ما يدخل فى روع رجل الهدم أنه أروع وأسمى بكثير من رجل البناء ، لأن الهدم أكثر تعبيراً من البناء عن الحزم والبت والسرعة والتنفيذ .

وبينما نلاحظ أن كل ما هو عظيم أو جليل فى حياتنا الإنسانية قد كان ثمرة لجهود صغيرة متواصلة وأفعال بطيئة متلاحقة ؛ نرى أن النشاط الهدام كفيل بأن يقضى على كل هذا فى لمح البصر . والواقع أن الرجل الذى يسعى إلى البناء لا بد أن يصطدم بالكثير من العقبات ، فإن المادة تقاوم سيطرة الروح ، ولا بد من القضاء على مقاومة الأشياء تمهيداً لإحالتها إلى وسائط لينة تطاوع سورة الروح ، وتتناغم مع الإلهام الباطن الذى ينطوى عليه العمل الفنى . وهذا بعينه ما يسعى الرجل الهدام إلى محوه والقضاء عليه ، فإن ما يوجه إليه ضرباته إنما هو هذا الجهد الروحى الذى بمقتضاه استحالت المادة إلى عمل فنى تشيع فيه الحياة . وهكذا نراه يعمد إلى هدم كل هذا فى لحظة واحدة ، حتى يثبت حريته وقوته فى نشوة جنونية عارمة ! ومادامت الحرية هنا ليست شيئا آخر سوى مملكة الفرد ، فليس بدعا أن نرى الغيرة تستبد بها إلى الحد الذى يجعلها تتمنَّى لو امحى كل ما تم بناؤه بدونها ، إذ ليس من نصر أجمل عندها من أن تقضى عليه فتزيل معالمه إلى الأبد !

ويذهب لافل فى هذا الصدد إلى أن ثمة حرية ترى فى كل عمل إيجابى يتعارض معها ضربا من الإهانة أو الازدراء ، ومن ثمَّ فإنها تنظر إليه نظرة ملؤها التوجس والارتياب ؛ لكى تعمل من بعد على توكيد ذاتها بالانتصار عليه والانتقام منه . وليس من شك فى أن هذه الحرية قديمة قدم العالم نفسه ، فإن الحرية الشريرة التى تحقد على كل عمل إبداعى هى فى البدء حرية الشيطان الذى تمرد على خالقه . وإن الشيطان لينتقم من خليقة الله بنفاذه إلى باطن الكون على شكل دودة تنخر فى عظامه . وأما الإنسان

الشرير (الذى وصفه جوته فى حديثه عن مفستوفليس) فإن حريته تنحصر فى إنكاره المستمر . ولئن كانت الإرادة خيرة بالفطرة ، من حيث إنها تتجه بالطبيعة نحو الوجود ونحو الخير ، إلا أن الكبرياء « l' orgueil » التى تجعلها تخشى الخضوع هى التى تحيد بها عن غايتها وتصرفها عن مقصدها(١) .

والواقع أن الناس كثيرا ما يخلطون بين الحرية والاستقلال ، فى حين أن الاستقلال ليس إلا حرية سلبية . فالموجود الذى يجد فى الاستقلال الذاتى غناء وكفاية ، إنما يستبدل فى معظم الأحوال عبودية بعبودية . وحسبنا أن ننظر إلى ذلك الرجل الذى يتوهم أن من مستلزمات أصالته ألا يشابه الآخرين ، فيسعى إلى معارضتهم بشتى الطرق وكافة الوسائل ، أو إلى ذلك الذى يأخذ على عاتقه أن يطرح القانون العام أو أن يرفض ما اصطلح عليه الناس ، فيحرم بذلك نفسه من السعى وراء أحسن الخيرات وأجملها ، أعنى تلك الخيرات التى يستمد منها الناس عناصر نموهم ، وأصول قوتهم ، ومبادئ سعادتهم ؛ أو إلى ذلك الذى تصل به الفردية إلى الحد الذى لا يستطيع معه أن يحترم شيئا أو أن يعجب بشىء ، فلا يجد فى أى عمل تحقق بدونه إلا مسبة له وطعناً فى قدرته ، ومن ثم يحصر كل همه فى القضاء عليه والعمل على هدمه ، إرضاء لغروره وإشباعا لضغينته ؛ ففى كل هذه الأحوال نرانا بإزاء أفراد قد استحال « الاستقلال » عندهم إلى حرية سلبية قوامها المعارضة ، والهدم ، والعدوان .

بيد أن للحرية السلبية مع ذلك دوراً هاماً تقوم به فى صميم حياتنا الروحية (وإن كان هذا الدور هو من الحرية بمثابة البداية لا النهاية) ، فإن من الواجب أن يعرف المرء كيف يقول « لا » ، حتى لا يظل أُلهية فى يد الأحداث ، بل حتى يكتسب تلك القدرة الفاعلة (قدرة المبادأة « Initiative ») التى لولاها لكان شيئا ، لا موجوداً . وليس المقصود بقول كلمة « لا » مجرد الرفض أو المعارضة ، بل المقصود هو العمل على التميُّز عن الآخرين ، والسعى إلى اكتشاف ذاتيتنا الخاصة ، والاجتهاد فى تعرف رسالتنا فى الحياة ، وما يقع على عاتقنا من واجبات . ولكن هذه الحرية السلبية لا تكفينا

---

(١) Louis Lavelle : « Les PUissancer du Moi », pp. 149 - 150.

بحال ، فإن أحداً لا يمكن أن يقنع بها وحدها . وإذا كان البعض قد يظن أنه باتخاذه موقفا سلبيا خالصا بإزاء كل ما يعرض له من إمكانيات إنما يعبر عن قوته ويبرهن على قدرته ، فإن هذا الظن فى الحقيقة وهم كاذب وخطأ صراح : ذلك أن هذا الرفض refus إنما يخفى وراءه إمكانية أعظم ينبغى علينا أن نعمل على تحقيقها . فهو يفرض علينا مطلباً أكبر ينبغى علينا أن نسعى إلى تحقيقه ، إشباعا لرغبة ملحة قد تكون أكثر أهمية . وليس من شك فى أننا إنما نتحقق من قيمة أى موجود فى اللحظة التى نرى فيها أن حريته السلبية أو الدفاعية قد استحالت إلى حرية إيجابية أو حرية عاملة . وإذن فإن فى وسعنا أن نقول مع لافل إن الحرية الحقيقية هى دائما أبداً حرية خالقة أو حرية مبدعة « créatrice » (١) .

حقا إن للنفى أو الإنكار négation قيمته ، فإنه هو الحافز الذى يضطرنا إلى البحث عن شيء إيجابى يعبر عن « إثبات » affirmation أكمل ، ولكننا حينما نجعل من الإنكار غاية فى ذاته ، فإننا نضيع على أنفسنا كل ما يجئ مع الإنكار من فوائد . والواقع أن الذات حين تجد نفسها مضطرة إلى الإنكار والرفض ، فإن نشاطها لا بُدَّ أن يتزايد قوة وأمانة ، وتوتراً وحماسة . فليس المقصود بكلمة « لا » مجرد الرفض للرفض ، بل إن هذه الكلمة لتأخذ هنا طابعاً إيجابيا ينحصر دوره فى تقرير ما فات الآخرين إثباته ، أو فى تكملة ما غفل عنه الآخرون . ومعنى هذا أن كلمة « لا » حينما تفهم على حقيقتها ، فإنها لا يمكن أن تعنى قطع الصلات مع الآخرين ، والنظر إليهم على أنهم أعداء ينبغى السعى إلى القضاء عليهم ، وإنما هى فى الحقيقة نداء نوجهه إلى الآخرين بقصد حفزهم على البحث ودعوتهم إلى المساهمة فى الكشف عن الحقيقة . فنحن هنا بإزاء نقطة البداية فى كل تواصل مشترك ، لأن على كل فرد منا أن يخرج عن دائرته الخاصة المحددة ، لكى يجلب للآخرين ثمرة بحثه وخلاصة رسالته ، فيعين بذلك الآخرين على فهم ذلك الجانب الخاص من جوانب الحقيقة الذى انكشف له على حدة . وهكذا يستطيع المرء أن يتجه مع الآخرين نحو ذلك « اللامتناهى » الذى لن

---

(١) Ibid. p. 151.

يسمح لأى تقرير فردى أو لأى إثبات خاص بأن يقف حائلا دون تقدمه مع الآخرين نحو الحقيقة الكلية الشاملة . حقا إن الحرية السلبية قد يبدو أنها تفصلنا عن العالم ، مادامت هى الأصل فى انطوائنا على أنفسنا ، ولكن هذا الانفصال نفسه هو الذى يمهد لتلك المشاركة الفعالة التى فيها ننفذ إلى أعماق العالم ونقضى على سائر الحدود التى تفصلنا عنه(١) .

لقد جعل سارتر من « الانفصال » جوهر الحرية ، ولكن الحرية الحقيقية (كما لاحظ ميرلو بونتى وغيره من الفلاسفة المعاصرين) إنما تنحصر فى ذلك التواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل جبريل مارسل حينما يقول : إن نشاطنا الحر ينحصر فى قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه(٢) . وهذه « المشاركة » participation هى فى نظر لافل جوهر الحرية الإنسانية ، لأن حريتنا إنما تنحصر فى مشاركتنا للفعل المحض l'Acte pur ، مادام ليس ثمة سوى موجود واحد يشارك فيه كل ما هو موجود(٣) . فالحرية الإنسانية إنما تنحصر فى فعل « التقبل » Acceptation ، أعنى فى إجابتنا على الحياة وعلى الوجود بكلمة « نعم » . والواقع أن كلمة « نعم » ليست شيئاً آخر سوى الشعور بمشاركتنا فى ذلك « الكل » الكبير الذى نشأنا فيه والذى مازلنا نحيا وننمو فيه . وإننا لنستمر فى تقبل هذا الوجود والإجابة عليه بكلمة « نعم » ، بقدر ما نعمل على المحافظة على تلك الهبة التى منحت لنا ، وبقدر ما نسعى إلى استثمارها واستخراج ما تنطوى عليه من معنى وقيمة . وليس من شك فى أننا إذا كنا قد دخلنا إلى الوجود بدون إرادتنا ، فإن فى وسعنا (كما كان يقول الأقدمون) أن نخرج منه بإرادتنا . وإذن فإن مجرد استمرارنا فى الوجود إنما يعنى أن كلمة « نعم » لازالت باقية فى قرارة نفوسنا ، حتى ولو أبينا أن نعبر عنها فى صيغة صريحة واضحة . بيد أن البعض قد يحاول أن يجعل قبوله الوجود وقفاً على ما يتفق مع

---

(١) L. Lavelle : « **Les Puissances du Moi** », p. 151

(٢) G. Marcel : « **Etre et Avoir** », p. 165

(٣) cf. L. Lavelle : « **De l'Acte** », ch. XI (La participation et la liberté) pp. 179 – 199.

ميوله ورغائبه ، حتى يتسنى له أن يرفض كل ما لا يرتاح إليه أو كل ما لا يرضى به . فهل يكون فى مثل هذا الموقف قبول حقيقى « consentement véritable » ؟ الواقع أن القبول الحقيقى لا بد أن يكون أعم وأشمل ، فإن الذى يتقبَّل الحياة لا بد أن يتقبل معها كل ما يرتبط بها من حالات وكل ما تقتضيه من شروط . ومادامت الحياة لا تخلو من مساوئ وشرور ، فلا بد إذن من أن نتقبل كل ما يجئ معها من مصاعب ومشاق ومسئوليات . وليس معنى هذا أن نعمد إلى التواكل والتسليم ، بل المقصود أن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا ، بحيث نتخذ من مساوئ الحياة وسائط لنمونا وتطورنا وتحررنا . فالذى يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل الجسد الذى أُعطِيَ له بما فيه من مساوئ وعيوب ، والوراثة التى فرضت عليه بما يستتبعها من مظاهر نقص وضعف ، والوسط الذى أجبر على المعيشة فيه بما اكتنفه من شرور ونقائص ، والحالة الاجتماعية التى نشأ فيها بما ترتب عليها من آثار ونتائج ... إلخ . ولكن الحرية إنما تتمثل فى ذلك القبول الحقيقى الذى بمقتضاه نأخذ على عاتقنا (فى شجاعة مطمئنة متبصرة) مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائط للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصياً أصيلا . وإن الناس ليبدون تذمرهم من كل ما يحيق بهم من شرور ومصاعب ، ولكن كل شكاة قد تثور فى نفس الإنسان كثيراً ما يكون مردها إلى أنه يقارن نفسه بالآخرين ، وهذا هو أصل الداء . أما الحرية الحقيقية فإنها لا تعترف بهذه المقارنة ، لأنها تعبر عن الشخصية ، والشخصية هى نسيج وحدها . فليس من شأن الحرية أن تحسد الآخرين ، أو أن تشتهى التشبه بالآخرين ، لأنها لا تقبل بحال أن تستبدل بذاتها شخصية غيرها كائنا من كان . وهكذا يمكننا أن نقول فى النهاية إن الحرية هى ذلك الفعل المحض الذى يشعر معه كل موجود بأن وجوده لا يكاد ينفصل عن خلقه لذاته وتكوينه لصورته[١] .

٤٦ — أما المرحلة الثانية من مراحل عملية « التحرر » ، فهى مرحلة البحث عن القيم ، والسعى إلى تحقيقها . فالذات التى توصلت إلى اكتشاف استقلالها ، على

---

(١) cf. Louis Lavelle : « **Les Puissances du Moi** », Flammarion, 1948, p. 153.

الرغم من قسر الضرورات وضغط العوائق الخارجية ، لا يمكن أن تقنع بهذا الاستقلال ، لأن فى الانفصال نقصاً وضعفا وافتقاراً . فلا بد للذات من أن تتخطى هذه المرحلة السلبية لكى تصل إلى مرحلة إيجابية تعمل فيها على الاتجاه نحو الماضى عن طريق الاكتشاف ، والاتجاه نحو المستقبل عن طريق الاختراع . وهكذا تستخرج الذات من ماضيها ما ينطوى عليه من إمكانيات ، لكى تحقق فى مستقبلها ما تنزع إليه من غايات . وبين تراث الماضى وأمل المستقبل تتحدد نيات تلك الذات ، ويتعين اتجاه الإرادة التى تدفعها إلى الفعل . فليست الحرية هى مجرد الفعل الذى به يؤكد الموجود ذاته (أو يضع وجوده الخاص) وإنما هى أيضا ذلك الجهد الذى به يسعى الموجود إلى العلو على ذاته (أو يعمل على تحقيق القيم). والواقع أن الحرية التى نتمتع بها حرية ناقصة ، وشعورها بنقصها هو الذى يحفزها إلى العمل على تحقيق القيم . فليس نشاط الحرية بقاصر على تمجيد ذاتها والانطواء على نفسها ، وإنما هو يمتد إلى محاكاة الحرية المثالية والسعى إلى مشاركة الفعل المحض . وإذا قلنا إن مهمة « القيمة » la valeur تنحصر فى إقامة ضرب من التوافق (أو التطابق) بين الوجود كما هو ، والوجود كما ينبغى أن يكون ، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هى التى تتكفل بتحقيق هذا التطابق(١) .

وربما كان فى وسعنا أن نربط فكرة الحرية بفكرة القيمة ، فنقول مع « لافل » إن قيمة كل إنسان تتوقف طردياً على درجة حريته ، وهذه الحرية نفسها ليست سوى بحث عن القيم ، وسعى وراء الممكنات ، وجهد متواصل من أجل العمل على تحقيقها . فالحرية تعبر عن قدرة المرء على العودة إلى ينبوع نشاطه ، والرجوع إلى مصدر فاعليته ، وهذا الينبوع نفسه هو مصدر كل شىء ، لأنه أصل كل ما فى الوجود . وإذا كان لانيو Lagneau يقرر أن القيمة لا تظهر إلا فى اللحظة التى تتعقل فيها الذات حريتها الخاصة ، فإنّ فى استطاعتنا أن نقول إن هذا التعقل نفسه (أعنى هذا التأمل العقلى réflexion) تعقل فعال يتسم بطابع الفعل والتحقق . ومن هنا فإن من الواجب أن

---

(١) R. Le Senne : « **Obstacle et Valeur** », p. 209. & L. Lavelle : « **Traité des Valeurs** », t. 1. p. 425.

ننسب إلى « الشخص » الإنسانى قيمة كبرى ، لأن هذا « الشخص » هو الحرية نفسها ، من حيث إنها تشارك فى الروح المطلق ولا تكف عن تجسيده فى ذاتها . ولكن الحرية ليست هى القيمة ذاتها ، لأن فى وسع الإنسان أن يحسن استعمالها أو أن يسيئه ، فيخلص للقيمة أو يتنكر لها ، ولولا هذه القدرة لاستحالت الحرية إلى طبيعة ، والقيمة إلى شىء . فوظيفة الحرية لا تنحصر فى مطابقة القيم ، كأن ثمة ضرورة أخلاقية ينبغى على الإرادة أن تخضع لها خضوعا أعمى ، وإنما يجب أن نضع الحرية نفسها فوق سائر القيم ، إذا أردنا لها أن تكون قادرة على الخير والشر معاً . وليس للقيمة من معنى فى نظر الذات إلا إذا كان فى وسعها أن تتقبلها أو أن ترفضها . فالقيمة هى سر الحرية (على حد تعبير لافل) ، ولكن أحداً لا يعرف هذا السر اللهم إلا من يملكه بالفعل ، أعنى من يسعى إلى ممارسته وتحقيقه . وأما حيث تختفى الحرية ، فهنالك تنعدم القيمة ، وعندئذ لا بد أن تصبح الأشياء مجرد أشياء لا أكثر ولا أقل . وإذن فإن من الضرورى أن يكون فى وسع الحرية أن تنتصر للقيمة أو أن تتنكر لها ؛ لأن مثل هذه القدرة هى التى تخلع على الحرية كل ما لها من معنى . وهكذا ينتهى لافل (على العكس من سارتر) إلى القول بأن لدينا الحرية فى أن نكون أحراراً ، لأن هذا الازدواج نفسه هو من أخص خصائص الوقائع الروحية . فهناك « حرية الحرية » ، كما أن هناك « فكر الفكر » ، وهناك « شعور الشعور » ، وهذه كلها وقائع روحية تتصف كل واقعة منها بأنها عملية مغلقة على ذاتها . وهذه الخاصية هى التى تجعل من الحرية بداية أولى ، وفعلا قابلا للاكتفاء بذاته[١] .

بيد أن القول بأن لنا الحرية فى أن نكون أحراراً ، يستلزم أن يكون فى وسع الإنسان أن يرفض الحرية أو أن يتقبلها . ولكن كيف نفسر هذه القدرة على القبول أو الرفض ، إذا كنا بصدد مبدأ الحرية نفسه ، أى مادام الرفض أو القبول يفترض حرية سابقة ، فى حين أننا هنا بإزاء نقطة البدء فى كل نشاط حر ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج بحيث قد يلزم لتحديد بداية الحرية أن نقول إنها قد فُرِضتْ على الإنسان فرضاً ، فنقرر مع

---

(١) Ibid. p. 292 – 294 ارجع أيضا إلى مقال كتبه لافل تحت عنوان La Liberté comme erme premier » فى المجلة الإيطالية للميتافيزيقا . « Giornale di Metafisica » سنة ١٩٥٠ .

مع سارتر أنه قد قُضِيَ على الإنسان أن يكون حراً ؟ ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التى تنبع من أعماق الضرورة ، كأنما هى قضاء قد فرِضَ علينا أو مصير محتوم لا سبيل إلى تحاشيه ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن تكون الحرية منحة أو هبة يستطيع الإنسان أن يتقبلها أو يرفضها ، بحيث لا يكون الإنسان الحر بأية حال عبداً لحريته ؟ هذا ما يذهب إليه فلاسفة معاصرون مثل هوكنج وجبريل مارسل وغيرهما ، وحجتهم فى ذلك أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته . حقا إن حريتنا هى (بوجه ما من الوجوه) صميم وجودنا ، ولكن هذه الحرية ليست موضوعا جامداً أو حقيقة مطلقة ، بل هى واقعة تقبل الزيادة والنقصان . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع هوكنج إن الإنسان ليس حراً ، وإنما هو مجعول للحرية ، ولا بد له من أن يصبح حراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حرية الإنسان لا تتمثل إلا فيما يقوم به من نشاط بقصد تحرير ذاته . وإن حريتنا لتخضع لموجات من الارتفاع والانخفاض أو المد والجزر فى كل يوم . فنحن فى العادة أكثر آلية فى نهاية يوم مضن حافل بالمتاعب ، منَّا فى بداية عملنا اليومى الاعتيادى . وإنَّا لنرتكب الكثير من الأخطاء (سواء فى تفكيرنا أو تصرفاتنا) حينما نقع تحت تأثير نوبة من الأعياء والتعب . فليس من شك إذن فى أن التعب ، والجوع ، والانتباه المتواصل (وغير ذلك من العوامل) كثيراً ما تحد من مرونتنا ، وتحصر مجالنا البصرى ، وتحول بيننا وبين الوصول إلى مقاصدنا البعيدة وغاياتنا الكبرى . أما إذا أردنا أن نحدد الشروط اللازمة للعمل على تلافى ضعف الحرية ، فقد يكون علينا أن نبحث عن السبل التى تمنع انحدار الإنسان إلى هوة الآلية ، إذ هنالك تهبط حريته إلى درجة الصفر . والرجل الآلى هو ذلك الذى فقد حريته ، إذ لم تعد لديه أية مقدرة على توجيه نفسه توجيهاً شعورياً ، كأنما هو قد أصبح مجرد عجلة تدور بشكل آلى صارم ، بفضل مجموعة من العادات الميكانيكية التى لا حياة فيها . وليس بدعا أن نلتقى فى حياتنا العادية بأناس قد فقدوا فعلا كل صلة بالحياة العقلية ، فأصبحوا مجرد آلات تسير بفعل بعض الغرائز الثابتة ، والأوضاع المحددة ، والمادات المتحجرة . حقاً إن مثل هؤلاء الأفراد يعبرون عن حالات مَرَضية لا ينبغى القياس عليها ، ولكن يظهر أننا نمر أحيانا بحالات مماثلة ، وفى مثل هذه الحالات قد تتخلى حريتنا عن الزمام ،

فلا نلبث أن نجد أنفسنا مقودين بنظام آلى قوامه الجبر والاطراد . وحينما نصل إلى هذا المستوى ، فهنالك تكون حريتنا قد هبطت إلى درجة الصفر ، إذ تصبح الذات مغمورة فى الطبيعة انغماراً كلياً شاملا . وحتى ابتسامتنا نفسها ، فإنها قد تصبح مجرد « استجابة آلية » تؤدى وظيفة اجتماعية معينة ، كأنما هى مجرد ردّ فعل آلى على بعض المنبهات الخارجية ، وبالتالى فإنها لا بد أن تفقد فى هذه الحالة معناها الشخصى الوجدانى ، مادام معينها الحقيقى قد نضب . وهكذا نرى أن الحرية قد تختفى لحساب الطبيعة ، فتهبط الذات إلى مستوى الآلية ، بينما ترتفع العلية إلى أقصى درجة ، وتصبح ردود أفعالنا وليدة تأثيرات خارجية محضة ، وآليات فيزيائية خالصة .

أما إذا استيقظ « الذهن » ونشط الشعور ، فهنالك يبدأ « المعنى » meaning فى توجيه الأحداث ، وتعمل « الفكرة » على قيادة الذات ، فلا تلبث الأحداث الخارجية أن تعدل من مجراها تحت تأثير ذلك التوجيه الشعورى ، حقا إن المتأمل الذى لا يرى الذات إلا من الخارج لن يتحقق من أن الذات لم تعد مندمجة تماما فى الطبيعة ، ولكن ثمة تغييراً خفياً قد حدث بدون أدنى شك فى أعماق تلك الذات ، بل فى ينابيع سلوكها الدفينة ، مادامت هذه الذات قد أصبحت تجد أمامها خيراً ذاتياً هو موضوعها الخاص ، وغاية ذاتية هى هدفها الخاص ، بدلا من أن تكتفى بقبول خيرات وغايات ليست سوى أصداء للطبيعة أو العادة أو الحياة الآلية الراتبة . وإذن فإن درجة حريتنا تتناسب تناسبا طرديا مع درجة حيوية الذات ، ومدى نشاطها الغائى فى اتجاهها نحو تحقيق مقاصدها الذاتية وقيمتها الخاصة ، وكل ما من شأنه أن يزيد من « أمل » الذات (والأمل هنا هو نسيج الروح ، أو هو منها بمثابة التنفس من الجسد) ، بل كل ما من شأنه أن يجدد من نشاطها الغائى ، لا بد أن يكون سببا فى ازدياد درجة حريتنا . وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظر العقلى والعبادة الروحية بمثابة منشطات للحرية ، لأن من شأن كل منهما أن يُجَدِّد العلاقة بين الذات وبين أملها الأصلى ، وأن يقرب المسافة بين الذات وبين مقصدها الأسمى .

وفضلا عن ذلك ، فإن حرية الإنسان (كما سبق لنا القول) تتمثل بشكل أظهر فى هذه الواقعة الهامة ألا وهى أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته .

والواقع أن الجريمة الكبرى التي يمكن أن يقترفها الإنسان فى حد ذاته ، أو فى حق طبيعته الإنسانية ، إنما تنحصر فى ذلك الاختيار الحر الذى بمقتضاه يستسلم الإنسان يائساً لعاداته وميوله ، لكى يصل فى نهاية الأمر إلى حالة « عدم اختيار » مطلق . فنحن هنا بإزاء أخطر اختيار ممكن ، لأن الإنسان فى هذه الحالة يختار ألا يختار ، أعنى أنه يؤثر التخلى عن حريته ، والانحدار إلى هوة الطبيعة الجامدة . ويذهب هواكنج فى هذا الصدد إلى أن درجات حريتنا تعبر دائماً عن درجات واقعية ، لأن الحرية ليست فى النهاية سوى نزوع الإرادة نحو الواقع ، وقدرة الذات على اكتساب صفة « الواقعية » . فالإنسان لا يكون حرًّا إلا بقدر ما يتجه فكره نحو الواقع ، وبقدر ما يحقق فى الخارج رغبة الإرادةفى أن تستحيل إلى شىء واقعى ، وهذا ما يعبر عنه هوكنج بقوله : إن إرادة الواقع لا تنفصل عن إرادة الحرية ، بشرط أن نفهم إرادة الواقع على أنها تلك الإرادة التى ترمى إلى الاندماج فى الحقيقة المطلقة حتى تسجل نفسها فى الواقع ، بمقتضى اختيار أصلى به تثبت الإرادة ذاتها أو تتنكر ذاتها . ولهذا يقول هوكنج : إن كل حرية لا بد أن تكون دائما حرية اختيار ، لأن موقف الإنسان ينحصر فى اختيار واحد من أمرين : فإمَّا قبول أو رفض ، وإما وفاء أو خيانة ، وإما أمل أو يأس ، وإما نجاة أو هلاك . فالحرية فى جوهرها هى عبارة عن قدرتنا « الأنطولوجية » على أن نثبت ذواتنا أو ننكر ذواتنا ، ونحن لا نملك الحرية ضرورة بل بمقتضى فاعلية معقولة تحرر ذاتها بذاتها ، وتؤكد حريتها بانفصالها عن النظام العلّى الذى تجد نفسها مغمورة فيه . حقا إن هوكنج يتحدث عن إرادة الواقع ، ولكنه لا يقصد بذلك الاندماج فى الطبيعة ، بل هو يعنى الاتحاد بأصل وجودنا ، والرجوع إلى الحقيقة المطلقة التى هى نفسها الواقع The Real . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المقدرة على الانفصال عن الطبيعة (أعنى عن ذلك النظام العلّى الذى تخضع له سائر الظواهر) هى المعيار الذى يمكن أن نقيس به درجة حريتنا أو درجة قدرتنا على التحرر ، فى نظر هوكنج . وهكذا ينتهى هذا الفيلسوف الأمريكى المعاصر إلى القول بأن المصير الإنسانى رهن بتلك الحرية الفعالة التى تستطيع أن تثبت ذاتها أو أن تنكر ذاتها ، فتخلد نفسها إلى الأبد ، أو تهوى بنفسها إلى طيات العدم . وعلى ذلك فإن حريتنا ليست مجرد منحة أو هبة ، وإنما

هى أيضاً عمل واكتساب ، مادمنا نحن الذين نخلق الحرية فى نفوسنا[١] .

٤٧ — أما المرحلة الأخيرة من مراحل عملية « التحرر » فهى مرحلة الخلق أو الإبداع création . وهنا نجد أن الذات قد انتصرت على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة باتجاهها نحو القيم ، فلم يبق عليها إذن سوى أن تستمتع بوجودها فى نشوة الخلق وسورة الإبداع . والواقع أن عملية التحرر لا بد أن تفضى بالذات المنتصرة إلى مرحلة الخصب والامتلاء ، حينما تتكشف القيم للذات ، ويتحقق أملها فى الظفر بنعمة الحرية . والحرية هنا لا تنفصل عن تلك السعادة الخالصة : سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقة valeur créatrice ، والحب اللامتناهى . ومعنى هذا أن من شأن الحرية أن تحقق ضرباً من التوافق بين الذات والله ، عن طريق ما يمكن تسميته بمحبة القيمة « l' amour de la valeur »[٢] ، وحينما يتحقق هذا التوافق ، فهنالك تصل الذات إلى تلك السعادة القصوى التى فيه تسقط سائر العوائق ، وتختفى شتى العقبات ، لكى تتحقق تلك « الوحدة » الحية بين حريتنا وبين الحب الإلٰهى نفسه ، ولكن هذه السعادة لا تتحقق بطريقة آلية وكأن الانتصار ضريبة كتبت على كل إرادة حرة ، بل الواقع أن المرء لا يكون حراً إلا إذا استحق فعلا أن يكون حراً ، فالحرية ليست حقاً أو واقعة ، وإنما هى جزاء أو ثواب ، بل هى الجزاء الأسمى : جزاء من استحق السعادة[٣] .

ولكن هل فى استطاعة الإنسان حقا أن يصل إلى هذه المرحلة ؟ بعبارة أخرى هل يستطيع الإنسان أن يعدو مرحلة التحرر بما فيها من جهد وصراع ، لكى يصل إلى مرحلة الحرية بما فيها من نشوة وسعادة ؟ إننا هنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلفة بالأسرار وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت . ولكن الفلاسفة يأبون إلا

---

(١) W. E. Hocking : « **Self : Its Body and Freedom** », pp. 167 - 170 & « **Types of Philosophy** », p. 508.

(٢) René Le Senne : « **Obstacle et Valeur** » Aubier, Paris 1934 , pp. 209 - 214.

(٣) cf. J. Payot : **L' Education de la Volonté** », P. U. F., 74e éd., 1947., p. 21.

أن يمضوا فى سبيل الحرية حتى النهاية ، علهم يعثرون فى خاتمة المطاف على تلك « الحرية الخالصة » التى لا يشوبها أثر من جبرية أو ضرورة : حرية الموجود المطلق الذى يستمتع بحريته وينعم بسعادة مطلقة . ولكن عبثا يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا لمعركة الحرية خاتمة نهائية ، فإن الموجودات الإنسانية بطبيعتها موجودات تاريخية لا بد أن تحيا فى الزمان ، وحرية مثل هذه الموجودات لا يمكن أن تكون حرية أبدية مطلقة ، بل هى تاريخية قوامها السعى إلى التحرر ، والعمل على تحويل التلقائية إلى فاعلية غائية . حقاً إن من واجبنا دائماً أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية عاملة فحسب ، وإنما هى أيضاً حرية إلـٰهية divine : فإن الحرية تصطدم بمقاومات المادة ، ولكنها قد تصل فى سورتها الروحية إلى لحظة خاطفة تعرف فيها نشوة الإبداع وعذوبة الخلق . هذا إلى أن « الناس حينما لا ترقى أحلامهم إلى قمم الكاتدرائيات الشامخة ، فإنهم لن يعرفوا كيف يبتنون لأنفسهم مخادع جميلة ومساكن بديعة »[٢] ؛ ولكن من الواجب أيضا أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية واصلة ، بل هى حرية سالكة قوامها العمل ، ورائدها السعى المستمر . والواقع أن الضرورات المفروضة على الوجود الإنسانى هى من الأهمية بحيث قد يستحيل على الإنسان أن يصل فعلا إلى حالة مطلقة من الاستقلال الذاتى « autonomie » ، وإذا كان من غير الممكن للإنسان أن يصل إلى تحقيق فكرته المثالية عن الحرية ، فذلك لأن طبيعتنا ليست معقولة إلى أكمل حد ، وتواصلنا مع باقى الموجودات ليس من الثبات إلى أقصى حد ، وقدرتنا على تحقيق مثلنا الأعلى بعيدة كل البعد عن أن تكون مرضية . فنحن موجودات ناقصة لا تصل حياتها مطلقاً إلى تحقيق فكرتها عن ذاتها ، وهذا هو السبب فى أننا لا نجد مطلقاً فيما نعمله ، هذا الذى نريد أن نكونه ، أو ذلك الذى نعتقد أننا إياه . وحتى ذلك الانتصار الذى قد تحرزه حريتنا كثيراً ما يرتدُّ ضدها ، ويتطلب منها صراعاً جديداً ، بحيث أن معركة الحرية لتبدو فى الحقيقة معركة مستمرة لا تعرف نهاية ولا يمكن أن تفضى إلى نصر نهائىّ حاسم .

---

(١) E. Mounier : « **Le Personnalisme** », 1950, P. U. F, p. 80.

ومن يدرينا ، فربما كان الموجود المطلق نفسه أبعد ما يكون عن تلك السعادة القصوى التى فيها تَرْتَدُّ حريته إلى ذاتها مستمتعة بانتصارها الأبدى ؟ إن كثيراً من الفلاسفة لينسبون إلى الله حرية مطلقة تترتب عليها سعادته القصوى ، ولكن من يدرينا ، فربما كانت تلك الحرية الإلـٰهية نفسها حرية مجاهدة قوامها (كما يقول رويس Royce) [1]الجهاد ضد الشر والسعى للوصول إلى الانتصار الروحى ؟ فإذا قلنا مع برديف Berdiaeff بأن الشر لا علة له ولا مبرر لوجوده ، بل هو إنما يتولد عن الحرية ، كان علينا أن نربط الحرية بالشر ، فنقول إن الشر والألم موجودان فى العالم لأن ثمة حرية ، أما الحرية نفسها ، فإنها توجد بدون علة أو سبب ، إن لم نقل إنها شرط مطلق ، أو لا معقول صرف . وتبعا لذلك فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الله نفسه يتألم ، لأن الحرية موجودة ، ويمضى برديف إلى أبعد من ذلك فيقول : إن الحب الإلـٰهى والتضحية الإلـٰهية هما الأصل فى سر الحرية الذى تكمن فيه جذور الشر والألم . ولكن المحبة الإلـٰهية والتضحية الإلـٰهية هما أيضاً (فى جوهرهما) حرية . أما عن الألم فإن برديف يقول إنه لا سبيل إلى فهم معناه بقولنا إنه ضرورى أو عادل ، أو إنه القانون الأسمى للحياة ، بل كل ما فى استطاعتنا أن نقدره عن الألم هو أن نقول إنه فى صميمه تجربة روحية نختبر فيها حريتنا ، فهو الطريق الأوحد للوصول إلى الانتصار الروحى ، أو إلى التحرر الحقيقى[2] .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن حرية الموجود الإنسانى لا يمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هى بطبيعتها حرية ناقصة يمتزج فيها المعقول واللامعقول ، وتختلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة . وإذا كان سارتر قد زعم « أن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً تارة وعبداً تارة أخرى ، لأنه إما أن يكون حراً حرية مطلقة دائمة ، وإما ألا يكون حراً على الإطلاق »[3] ، فإن فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول : إن

---

(١) cf. G. Marcel : « **La Métaphysique de Royce** », Aubier, 1945, ch. V, pp. 93 - 117.

(٢) N. Berdiaeff : « **Esprit et Réalité** », pp. 145 - 149.

(٣) J. P. Sartre : « **L'Etre et le Néant** », p. 516.

الوجود الإنسانى فى صميمه توتر مستمر بين الحتمية والحرية ، وسعى دائب لخلق الحرية على أشلاء الضرورة : فليست الحرية إرادة متعسِّفة تقول للشىء كن فيكون ، وإنما هى نشاط مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها بالاستناد إلى وسائط المادة وإمكانيات الروح . ولعل فى وسعنا أن نقول فى النهاية إن الحرية تجربة روحية يحاول فيها الموجود الإنسانى (الذى هو مزيج من دم ونور) أن يستخرج من حياته المادية نفسها وسائط نموه ، ووسائل تحريره ، وأسس سورته الروحية .

خاتمــة

٤٨ ــ رأينا فى تضاعيف هذا البحث إلى أى حد تند مشكلة الحرية عن النظر العقلى ، حتى إنها ليمكن أن تعد بمثابة النقطة التى يَلْقَى عندها النظر العقلى حتفه (على حد تعبير لافل) ، والواقع أن كل نظر عقلى يفترض ضرباً من الانفصال أو التمايز بين الموجود العارف والموضوع الذى يسعى إلى معرفته ، فى حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس ذاتها وتخلق وجودها . فليس فى وسعنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية ، بل يجب أن نقرر أن الحرية والوعى شىء واحد : إذ كيف يمكن أن نكون أحراراً ، إذا كنا محرومين من الوعى ؟ وعلام ينصب هذا الوعى إن لم يكن على ذلك الوجود الذى يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم ، مع استعانته فى الوقت نفسه بقدرته الخاصة على الخلق ، فى تكوين صورته والتغيير من صفحة العالم ؟ وإذن فإن من الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور ، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته ، ونحن لا نستطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلا ، إلا عند تحقيقنا للفعل الحر ، أعنى حينما نحاول أن نتعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا فى عين اللحظة التى نبدأ فيها وجودنا ، وهى تلك اللحظة التى نشرع عندها فى التدخل فى الكون .

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ثمة مذاهب فلسفية عديدة لا تؤمن بالحرية ، ولكن الواقع أنه ليس ثمة مذهب يعارض الحرية معارضة مطلقة ، وإنما كل ما هنالك أن نظرية المذاهب إلى الحرية تختلف بحسب طبيعة الدور الذى ينسبه كل منها إلى الحرية فى صميم وجودنا ، فإذا نظرنا مثلا إلى المذهب المادى ، وجدنا أن الحقيقة الوحيدة التى يؤمن بها الماديون هى « الموضوع » ، أعنى ذلك الواقع الذى يمكن أن نراه ونلمسه . ونحن نعلم أن الماديين يذهبون إلى أن الموضوعات المختلفة تؤثر بعضها على البعض الآخر ، وفقاً لقوانين صارمة محكمة ، ولكن الماديين يريدون أن يعرفوا تلك القوانين وأن يستخدموها

بالفعل ، فهم يؤمنون إذن بأن قوام العلم هو البحث الحر الذى فيه لا يكف العالم عن خلق الفروض وابتداع النظريات ، عاملا باستمرار على تصحيح أوضاعه السابقة وتقويم نظراته الماضية ، بفضل مثابرته المستمرة وسعيه المتواصل . فالماديون أنفسهم لا يدعون الإنسان إلى الاستسلام للقدر fatalité والخضوع لسلطانه ، بل هم يسلمون بقدرة الإنسان على معرفة الطبيعة ، وهذه القدرة نفسها مظهر من مظاهر حريته ، وأما إذا نظرنا إلى أنصار مذهب وحدة الوجود ، فسنرى أيضاً أنهم لا ينكرون الحرية تمام الإنكار ، على الرغم من قولهم بأنه ليس ثمة غير جوهر واحد نحن منه بمثابة الأعراض ، مما يترتب عليه بالضرورة انعدام كل استقلال ذاتى يمكن أن يتميز به وجودنا الخاص ، وآية ذلك أن من يعرف النظام السائد فى العالم ، بل من يتقبل هذا النظام ويريده ، لا بد أن يكون حراً بأسمى معانى الحرية فلا بد أن تكون ثمة لحظة يستطيع فيها الإنسان أن يختار واحداً من أمرين : فإما خضوع وامتثال ، وإما ثورة وتمرد ، وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أنصار المذهب العقلى ، فإنهم وإن كانوا يقولون بأن العقل هو معيار الواقع ، وأن ثمة ضرورة عقلية تخلق ضرباً من الترابط بين شتى صور الوجود ، إلا أن مذهبهم يستلزم أن تكون معرفة تلك الضرورة هى مصدر تحررنا . ومعنى هذا أن من واجبنا — بوجه ما من الوجوه — أن نعمل على تحصيل تلك المعرفة ، وإلا كنا مسئولين عن جهلنا ، وبالتالى مسئولين عن عبوديتنا . وأما عند القائلين بالوجودية ، فإن الحقيقة لاتنكشف لنا عن طريق الموضوع (كما هو الحال فى المادية) ، ولا عن طريق « الكل » le Tout (كما هو الحال فى وحدة الوجود) ، ولا عن طريق أى نظام منطقى محض (كما هو الحال فى المذهب العقلىّ) ، بل عن طريق الحرية نفسها على اعتبار أن الحرية ماثلة فى قلب الوجود مادامت هى عين المبدأ الذى به يكوِّن ذاته ، والواقع أن الموضوع ليس بالقياس إلينا سوى مجرد ظاهرة ، كما أن « الكل » هو مجرد مثال ، والصورة العقلية مجرد تجريد ، فى حين أن العالم يتكون من مجموعة هائلة من مراكز القوة أو النشاط المستقل ، وهذه المراكز تعبر عن ذوات حرة تجهل ذاتها جزئيا على الأقل ، وقد تتصارع فيما بينها أو تتعاون ، ولكن لا بد أن ينشأ من اتحادها معا « كل » يظل دائما فى حالة انقسام ، بحيث إن عقلنا ليحاول عبثا أن يدخل فى نطاق ذلك الكل تلك الوحدة التى سرعان ما يكونها الواقع نفسه ، وما أشبه العالم فى الحقيقة بمحيط

هائل قد تناثرت به هنا وهنالك جزر متباعدة قد انطوى كل منها على سر دفين لا يعرف الآخرون من أمره شيئا . ولكن لا يجب أن ننسى أن تلك الجزر — وإن بدت مستقلة — هى فى الحقيقة مرتبطة فيما بينها بتلك الأرض المتصلة التى تغمرها مياه واحدة ، ويضرب فيها محيط واحد هو منها فى آن واحد بمثابة الهوة التى تفصل فيما بينها ، والطريق الذى يعمل على الربط بينها .

إن الذات الإنسانية لهى ذلك الموجود الذى من شأنه أن يختار نفسه بنفسه ، فإذا لم يكن الإنسان حرا فقد صار شيئاً أو موضوعاً ، ولهذا فإنه ليس ثمة شك فى أن الحرية هى الخير الوحيد الذى يتطلبه المرء بشكل مطلق . والواقع أننا حينما نتحدث عن الحرية ، فإنما نعنى ذلك « الخير » الذى يعدو سائر الخيرات ، لأنه لن يكون فى وسعنا بدون الحرية أن نمتلك أى خير ، أو أن نستمتع بأى خير . حقا إن من لا يملك سوى حريته قد يشعر بأنه شقى ، خصوصا إذا لم يكن لديه من الشجاعة القدر الكافى للنهوض بممارسة تلك الحرية ، ولكن ذلك الذى انْتُزِعَتْ منه تلك الحرية لا بد أن يشعر بأنه قد عدم خيراً يفوق فى عظمته سائر الخيرات ، والحق أنه ليس ثمة سبة يمكن أن توجه إلى الإنسان بأعظم من معاملته معاملة العبيد ، إن صح أن فى الوجود بأسره إنسانا واحدا يقبل مثل هذه المعاملة . فالإنسان الذى يتخلى عن حريته ، إنما يتخلى فى الوقت نفسه عن إنسانيته . وهذا هو السبب فى أن لكلمة « الحرية » وقعاً بليغاً فى نفوسنا ، حتى إن الحياة نفسها لتفقد فى نظرنا كل قيمتها بدون الحرية ، وإنما كل الناس يخطئون فى تصور طبيعة الحرية ، فإنهم لا يشكُّون مطلقاً فى قيمتها وشرفها . أما أولئك الذين يحاولون إنكارها ، فإنهم لا بد أن ينتهوا إلى أقصى حدود التشاؤم ، وإنا لنعلم أن قيمة كل موجود فى العالم إنما تتناسب تناسباً طردياً مع نوع الحرية التى يريدها لنفسه ، وبالتالى فإنها تتوقف على قدر المسئولية التى يقبل بمحض إرادته أن يأخذها على عاتقه[1] .

وفضلا عن ذلك ، فإنه بدون الحرية لن يكون ثمة فارق بين الخير والشر ، ذلك لأن

---

(١) Louis Lavelle : « **Les Puissances du Moi** » pp. 140 - 144.

الحرية هى التى تدخل « القيمة » فى العالم ، وهى لهذا لا بد أن تظل قائمة فيما وراء القيمة نفسها . ولنأخذ على سبيل المثال موقفا بإزاء اللذة والألم : فنحن نتطلب الواحد ونتحاشى الآخر بميل طبيعى ، ولكن أحدا لا يمكن أن يزعم مع ذلك أنه ينظر إليهما باعتبارهما قيما حقيقية ، وإنما الواقع أن كلا منا يعلم تمام العلم أن كل شىء رهن بطريقة تصرف حريتنا بإزاء كل منهما ، لأن فى وسع حريتنا أن تحيل الألم إلى خير ، أو اللذة إلى شر . وقد يظن المرء أحيانا أن الخير هو مجرد حالة يعانيها ويقع تحت تأثيرها ، ولكن كل خير حقيقى إنما يتوقف على موقف خاص يتخذه نشاطنا الذاتى ، وعلى استجابة معينة بإزاء المعطيات données التى نجد أنفسنا مضطرين إلى التصرف فيها . فليس فى الذات ولا فى العالم شىء لا يقبل أن يكون واسطة لتصرف حسن أو ردىء ، بل ليس ثمة شىء يستحيل علينا أن نجعل منه أداة لرفعتنا أو انحطاطنا ، ومعنى هذا أن القدر وحده عاجز عن أن يصنع بمفرده سعادتنا أو شقاءنا ؛ لأن كل شىء رهين بموقف الإرادة مما يقع لنا من أحداث . فليس ثمة خير تام يمكن أن ننعم به بمجرد استسلامنا للواقع وتقبلنا لما يحل بنا ، بل لا بد لحريتنا من أن تساهم فى خلق خيرها بذاتها ، لأن سعادتها ليست منحة تهبط عليها من السماء ! وإذن فإن الإنسان مُحِقٌّ حين يضع الحرية فوق سائر الخيرات ، لأن وجوده نفسه إنما يكمن حيث تقوم حريته . ولئن كانت الحرية هى الأصل فى جميع الشرور ، إلا أنها هى وحدها التى تيسر لنا امتلاك كل ما نستطيع أن نرغب فى الحصول عليه . ولولا الحرية لانعدمت سائر الخيرات قبل ظهورها إلى عالم النور ، بل لاختنقت (على حد تعبير لافل) فى إمكانيتها ذاتها . ومن هنا فإنَّ كلمة الحرية ، حتى فى معانيها العادية المبتذلة ، لا بد أن تولد فى النفس الإنسانية أصداء عميقة . ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان لا يتصور مذلة أقصى من أن يجد نفسه محمولا على تقبل لذات قد فرضت عليه فرضا ، دون أن يكون فى وسعه أن يرفضها أو أن يتقبلها بمحض حريته[١] .

بيد أن هذه الكلمة — كلمة القبول consentement — تعبر تعبيراً رائعاً (فى نظر لافل) عن ذلك الفعل النوعى الخاص الذى تتميز به الحرية . ذلك لأن الحرية ،

---

(١) Ibid.. pp. 145 – 146.

وإن كانت تتصرف فى كل شىء ، إلا أنها لا تخلق المادة من العدم . فليس فى استطاعتنا أن نفصل الحرية عن تلك الرغبة الدائمة أو ذلك الرجاء المستمر الذى بمقتضاه يتطلب كل موجود عون العالم كله ، كأنما يهيب بكل ما حوله أن يمد إليه يد المعونة ، حتى يتمكن من أن يجد لوجوده دعامة يستند إليها أو سندا يركن إليه . ولكن الحرية هى التى تجيب بلا أو نعم على ذلك النداء الذى يهيب بها أن تسعى نحو خير يتوقف عليها هى أن تتقبله — لا أن تخلقه — ، وبهذا التقبل يكون فى وسعها أن تجعل منه خيراً خاصا بها . وهكذا نرى أن أسمى فعل من أفعال الحرية قد يبدو فى النهاية أبعد ما يكون عن تلك الأفعال التعسفية التى فيها تستقل الإرادة عن مجموعة الخليقة ، أو تنصب نفسها مبدأ مطلقا ينحصر نشاطه فى معارضة نظام الكون . والواقع أن الفعل الحر بمعنى الكلمة إنما هو ذلك الفعل السلبى الذى فيه تتقبل الإرادة الوجود ، فتجعل من خضوعها له قوة تحررها من قيودها ، وبذلك تحقق رسالتها الحقيقية التى تنحصر فى مشاركة تلك « الفاعلية الأبدية » التى تعلو عن كل مقصد فردى . ولكن يجب أن نلاحظ أن قبول الإرادة الإنسانية لهذه المشاركة لا يمكن أن يكون أمراً محتوما كأنما نحن بصدد فعل قسرى ، بل إن فعل الإرادة الإنسانية لينحصر أولا وبالذات فى تلك المساهمة الحرة فى فعل « الخلق » .

من هذا نرى أنه ليس ثمة شىء يعلو على الخير والشر معاً ، اللهم إلا « الحرية » . وحينما تعمل الحرية فإنَّ الروح سرعان ما تصبح حقيقة واقعة . حقاً إن الحرية بذاتها ليست شيئاً ، لأنها عبارة عن قدرة محضة لا تملك شيئا ، ولكن الذات لا تستطيع أن تملك أى شىء إلا بالحرية نفسها . بيد أن كل « امتلاك » قد يكون من شأنه أن يحد من تلك الحرية أو أن يرين عليها أو أن يقف حجر عثرة فى سبيلها ، ولهذا فإنها تسعى دائما إلى التحرر من كل ما تملكه ، لكى تعمل على إحالة كل ما تلمسه إلى خير أو شر تخلق منه صميم ذاتها . وهكذا نرى أن الذات لا تكف عن وضع كل ما تملكه تحت محكّ التجربة ، حتى تزيد من خصبه وثرائه ، فتزيد بذلك من قوة حريتها ذاتها(١) .

٤٩ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الحرية ليست مجرد اختيار بين فعلين ، وإنما هى موقف شامل فيه يختار الموجود بأسره ذاته بأكملها . فنحن حينما نجعل الصلة وثيقة بين

(١) cf. Louis Lavelle : "Les Puissances du Moi", pp. 146-148.

الحرية والإرادة (كما فعل يسبرز) ، فإننا لا نعنى بالإرادة إرادة هذا الشيء أو ذاك ، أو إرادة هذه الغاية أو تلك ، بل « إرادة الذات » vouloir de soi وتبعا لذلك فإن الحرية هي أولا وبالذات قوة وجودية تعبر عما يمكن تسميته بخلق الذات . والفعل الحر لهذا المعنى إنما هو ذلك الذى أتعرف فيه على ذاتى ، وآخذ على عاتقى أن أحقق فيه وبه وجودى نفسه . ولعل هذا هو السبب فى أن الموجود الذى يفعل ، لا يمكن تمييزه عن الفعل الذى يحققه . فالحرية هى التى تجعلنا نعاين (إن صح هذا التعبير) ولادة ذاتنا ؛ وهذه الولادة هى بلا شك سر من الأسرار . ولكن المهم أن الحرية هى التى تجعل منا أشخاصا ، لأننا بالحرية نهب أنفسنا الوجود ، بعد أن كنا مجرد أشياء . والوجود هنا هو فى الحقيقة تعبير عن نفاذنا إلى ذلك العالم الروحى الذى لا يتحقق فيه شيء مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لا بد فيه من السعى المستمر والعمل المتواصل والخلق الدائب . فالعالم الروحى الذى تقودنا إليه تلك الحرية الإنسانية عالم قوامه الفعل والنشاط ، ورائده الجهاد والصراع ، بحيث إن « الولادة الروحية » لا تكاد تنقطع فيه لحظة واحدة .

حقا إن من السهل أن يركن الإنسان إلى الدعة ، وأن يستسلم للطبيعة ، فيرفض بذلك نداء ذلك العالم الروحى ، لكى يظل قابعا فى تلقائيته الطبيعية (بما فيها من آلية مادية) ، ولكنه عندئذ سرعان ما ينحدر إلى هوة الجبرية المطلقة ، والحتمية الصارمة . وليس من شك فى أن هذا الانحدار خطر جاثم يتهددنا باستمرار ، وكثيرا ما تساهم بعض المذاهب الاجتماعية الخاطئة فى تمجيده والإعلاء من شأنه ؛ ولكن من المؤكد أننا حينما ندعو الإنسان إلى الانغمار فى الطبيعة ، والاندماج فى النظام الكونى ، فإننا نقضى على صميم حريته ، لأن هذه الحرية هى التى تضطر وجوده المتناهى إلى الاعتراف بالسبب الذى يربطه باللامتناهى . فالحرية الإنسانية نشاط محرر يفصلنا عن علية الطبيعة ، ويخرج بنا عن نطاق الآلية الشاملة . وإذا كان البعض قد يدعونا إلى التخلى عن تلك الحرية فى سبيل التمتع بسعادة رخيصة تنحدر فيها إنسانيتنا إلى هوة المادية المطلقة ، حيث لا تسود سوى طائفة من القيم الاقتصادية ، فإن من واجبنا أن نثور على تلك الدعوة وأن نرفض كل نفعية سهلة لا تتحقق إلا على أشلاء القيم الإنسانية السامية . فالحرية هى التى تخلع على وجودنا الإنسانى كل ما له من معنى وقيمة ، لأن الذات حينما تخلق « الشخصية » فى نفسها فإنها عندئذ تهب الكون معنى وتخلع على الحياة قيمة . وكل محاولة للقضاء على « الشخصية »

هى فى الآن نفسه محاولة للقضاء على الحرية ، بقصد إخضاع الذات لضرورة الطبيعة أو لقسر المجتمع (أو الدولة) . حقا إن الإنسان هو موجود طبيعى ، ولكنه (على حد تعبير كارل ماركس) موجود طبيعى إنسانى(١) . فليس الإنسان مجرد فريسة للضرورة الطبيعية ، وإنما هو بمعرفته للكون الذى يحيا فيه يعمل على تغييره والتعديل منه ، وإن كان هو بين الحيوانات العليا أقلها تسلحا وأدناها قدرة . فإذا أضفنا إلى كل هذا أن فكرة الحتمية نفسها قد فقدت على يد الحركة العلمية الأخيرة بعض صرامتها القديمة ، أمكننا أن نقول إن مصير الإنسان لم يعد مقيداً بجبرية طبيعية صارمة ، مادامت القوانين العلمية نفسها قد أصبحت مجرد قوانين إحصائية احتمالية . أما التعلل بضرورات الطبيعة بقصد إنكار إمكانيات الإنسان ، فقد أصبح مجرد أسطورة ليس القصد منها سوى تبرير الركون إلى الدعة والتواكل . حقا إن من الممكن تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية بالرجوع إلى الغريزة (كما فعل فرويد) أو بالرجوع إلى الاقتصاد (كما فعل ماركس) ، ولكن من الواجب أن نتذكر أن أدنى الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفسر تفسيراً ناجحا إلا على ضوء فهمنا للقيم الإنسانية وللغايات الشخصية التى تتحكم فى أفعال الإنسان فى الطبيعة . فإذا كان من واجبنا أن نرفض الروحية المطلقة التى لا تقيم أى وزن للشروط البيولوجية والظروف الاقتصادية التى تتحكم فى الفرد ، فإن من واجبنا أيضاً أن نرفض المادية المطلقة التى لا تقيم أى وزن للشروط الروحية والقيم الأخلاقية التى تتحكم فى سلوك الشخص الإنسانى . وهنا قد يكون ماركس مُحِقًّا فى قوله إن المادية المجردة والروحية المجردة تلتقيان فى نهاية الأمر ، ولكن المهم ألا نختار هذه دون تلك ، بل أن نختار الحقيقة التى تجمع بينهما ، على الرغم مما بينهما من خلاف(٢) . والواقع أن العلم والفلسفة يكشفان لنا دائماً عن عالم لا يمكن أن يستغنى عن الإنسان وعن إنسان لا يمكن أن يستغنى عن العالم .

---

(١) K. Marx; "**Economie politique et philosophie**", trad. franc. Ed. Coste, p. 68.

(٢) **Ibid**, p. 76.

بيد أن الصلة بين الإنسان والطبيعة ليست مجرد صلة خارجية ظاهرية ، وإنما هى صلة باطنية عميقة قوامها التبادل والتصاعد . فالإنسان يرين على الطبيعة بكل قوته حتى يقهرها ويغلبها على أمرها ، مثله فى ذلك كمثل الطائرة التى تعتمد على الجاذبية حتى تتخلَّص من أسر الجاذبية . وهكذا نرى أن فعل الإنسان فى الطبيعة سرعان ما يقضى على ما يمكن تسميته بالطبيعة المحضة ، لكى يفسح المجال أمام طبيعة قد شرعت فى أن تأخذ صورة إنسانية . والواقع أن « الإنتاج » ليس مجرد نشاط اقتصادى محض وإنما هو خير مظهر لتلك الفاعلية الإنسانية التى تحققها ذات قد أشربت حب اللامتناهى . حقا إننا لنرى الذات توجه نشاطها الإنتاجى فى بداية الأمر نحو تحقيق بعض الغايات المادية بقصد إشباع بعض الحاجات الأولية ، ولكن هذا النشاط سرعان ما تتضاعف سورته حينما يصبح بمثابة فاعلية محررة قوامها العمل على إشباع كل مطالب الإنسان ؛ وعندئذ لا تعود القيم الاقتصادية هى وحدها رائد ذلك النشاط الإنتاجى ، بل تصبح القيم الإنسانية هى مصدر كل خلق ومبعث كل إنتاج . والحق أنه ليس للإنتاج من قيمة إلا بتلك الغاية القصوى أو ذلك الهدف الأسمى ، ونعنى به العمل على توطيد دعائم عالم إنسانى يمكن أن تحيا فيه شخصيات حقيقية(١) .

ولكن حذار من أن نتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة هى صلة توافق مطلق وانسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس . ذلك لأن موقف الذات الإنسانية فى الكون لا بد بالضرورة أن يكتنفه شيء من القلق ، والتوجس ، والانشغال ، كأنما قد كُتِبَ على الحرية أن تظل فى جهاد مستمر وصراع متواصل ، دون أن يكون فى وسعها يوما أن تطمئن إلى انتصارها المؤقت . والحق أن العالم الذى تحيا فيه الشخصيات الإنسانية لا يمكن بحال أن يحقق من الكمال ما يصبح معه عالما منتظما قد تحققت فيه الوحدة بصفة نهائية ، وإنما هو عالم مرن مفتوح دائب التحول ، وليس فيه موضع إلا لحريات مجاهدة رائدها العمل المستمر والسعى المتواصل . وهكذا نرى أن فلسفة الحرية تجعل من الوجود الإنسانى « دراما » تفاؤلية يسودها جو من الصراع والمجاهدة ، ولكنه جو لا يخلو من نبل وعظمة وجلال . فالشخصية الإنسانية هى فى الحقيقة « داخل » un dedans (إن صح هذا

---

(١) cf. E. Mounier : "**Le Personnalisme**". pp. 29-34.

التعبير) فى حاجة إلى « خارج » un dehors ؛ ولكنها أيضاً « داخل » فى حاجة إلى « فوق » un dessus تكتمل به أبعاد ذات لا تكف عن العلو على نفسها ، وعلى الطبيعة الخارجية أيضاً . والحرية الإنسانية لا تتجلى بصورة واضحة إلا حينما تعمل الذات على تحقيق ضرب من التوافق بين أبعادها الثلاثة ، ألا وهى الخارج ، والداخل ، والفوق . وبهذا المعنى يمكن تشبيه الحياة الإنسانية بشجرة كبيرة قد تأصلت جذورها فى أعماق التربة ، وهذه الشجرة تستمد من تلك الجذور غذاءها الحى الكامن فى باطن الأرض ، فيأتى الجذع الكبير وينقل هذا الغذاء إلى الفروع والأغصان حيث تتنسم الشجرة النور والهواء . والواقع أن من شأن « الذات الباطنة » أن تربط الحياة الخارجية التى تستمد منها الوجود والبقاء ، بالحياة العليا التى لا بد أن تتفتح فيها وتزهر . وكل محاولة لفصل تلك الذات عن ذلك الوجود الأسمى أو عن تلك الحياة العليا لا بد أن يترتب عليها أن تجف تلك الذات وتذبل ، لكى لا تلبث أن تتلف وتفنى . أما إذا تحقق التصاعد والتواصل بين تلك المجالات الثلاثة ، فهنالك تجرى الحياة حارة دافقة ، وينعم الإنسان بشىء من الاتزان والتوافق(١) .

وعلى كل حال ، فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذى يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى أو إمكانيات فى ثنايا ذاته ، وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لا تكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، مادام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الإنسانية ، ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الإنسان ينحصر فى حريته ، إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعى واقعى من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما(٢) . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الحياة لا تنطوى أوليا (أو قبليا apriori) على أى معنى ، بل لا بد أن تأتى الحرية فتخلع عليها ما ترتضى من معنى ، وتضفى عليها ما تشاء من قيمة(٣) . نعم إن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم ، كما أنها لا تبدع القيم بمحض حريتها ، ولكن « اختيار » الذات هو

---

(١) J. Chevalier : "**La Vie Morale et l'Au-delà**", p. 108.

(٢) L. Lavelle : "**De l'Acte**", p. 367

(٣) cf. J. P. Sartre : "**L'Existentialisme est un Humanisme**", p. 89

الذى يتحكم فى مصير الكون بالنسبة إليها . وهذا الاختيار وحده هو الذى يخرج الذات من حالة « اللاتعين » (أو اللاتحدد) ، لكى يقذف بها فى عالم واقعى تصبح فيه محدودة بمقتضى الإمكانيات التى عملت على تحقيقها . وهكذا نرى أن الذات لا بد أن تخلق نفسها بنفسها ، فى داخل ذلك النطاق الذى اختارته لنفسها ، متقبلة حريتها الخاصة وما يترتب عليها من نتائج ، متحملة لمسئوليتها الخاصة بإزاء نفسها وبإزاء الآخرين . وبممارسة الذات لحريتها لا بد أن يتضاعف شعورها بمسئوليتها ، لأن « الفعل » هو الذى يجعلنا نهتم اهتماماً حقيقياً بنتائج أفكارنا وأصداء مقاصدنا وآثار نياتنا . فنحن بالفعل نبلو الواقع ، ونجرب العالم الخارجي ، متناسين ذواتنا ، غافلين عن أنفسنا . وكل فعل يصدر عنا — حتى ولو بدا تافهاً ضئيل القيمة — من شأنه إن عاجلا أو آجلا أن يمتد ويتسع ، حتى لقد يترتب عليه ما لم يكن فى الحسبان ، بل قد تمتد آثاره إلى ما لا نهاية . ومهما يكن من شيء فإن التوتر الذى يوجد بين ما قد حقق ، وما لا بد أن يحقق ، هو القوة المحركة الأولى فى الحياة الإنسانية . فإذا حقق إنسان كل ما لديه من قوى مدخرة ، بحيث لم تعد لديه أية قوة جديدة يمكن أن يحققها ، فلا بد أن تكون ذاته قد أقفرت ، وإقفار الذات معناه الموت . ولكن مادام المرء حيا ، فلن يكون فى وسع أحد أن يقول عنه ، ولن يكون فى وسعه هو أن يقول عن نفسه إن شيئاً جديدا لا يمكن أن ينتظر منه ! فطالما كانت الذات حية خصبة ، كان لا بد لها أن تزهر وتثمر ! وقد تعرض للذات أحداث بسيطة فتكون مدعاة لظهور أمور جديدة ، أو إيقاظ أفكار كامنة ، أو تولد معان لم تكن منتظرة . وكثيراً ما تكون إمكانياتنا الكامنة مجهولة لدينا ، فتجيء أفعالنا مفاجئة لنا وللآخرين . وقد نزعم أن قوانا قد استوعبت ، أو إن إمكانياتنا قد استهلكت ، فإذا بنا نجد أنه من الممكن أن ينبثق من أعماق نفوسنا شيء جديد . ولهذا فإن من الخطأ البالغ أن نحكم على نفوسنا بأنها ليست أهلا لهذا العمل أو ذاك ، مادامت التجربة كثيراً ما تظهرنا على أن فى استطاعتنا أن نعمل ما كنا نعتقد أن ليس لنا عليه يدان ... وماذا عسى أن تكون الحرية — فى النهاية — إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجدة والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خِصْب يكون من شأنه أن يجيء نسيج وحده ، وأن يحقق فى الكون ما لا سبيل إلى تحقيقه بدونه ؟



تذيـــل

مشكلة الحرية السياسية

لو أننا رجعنا إلى تاريخ التفكير السياسى ، لوجدنا أن مشكلة الحرية قد أثارت اهتمام الغالبية العظمى من المفكرين السياسيين المحدثين ، وعلى رأسهم اسبينوزا ، ولوك ، ومونتسكيو ، وروسّو ، وبنتام ، وجون ستيوارت مل ، وغيرهم ، وأما فى القرن العشرين فقد اهتم بدراسة هذه المشكلة فلاسفة عديدون مختلفو النزعات ، لعل من أهمهم هُبْهَوْس Hobhouse (فى كتاب له مشهور ظهر عام ١٩١١ تحت عنوان مذهب الأحرار Liberalism) ، وجون ديوى John Dewey (فى كتابه المسمى باسم « الفردية ، قديماً وحديثاً » Individualism old and new الذى ظهر عام ١٩٣٠) ، وهوكنج W. E. Hocking (فى كتابه Lasting Elements of Individualism الذى ظهر عام ١٩٣٧) ، وغيرهم . ولسنا نريد أن نُسهب فى عرض آراء هؤلاء الفلاسفة السياسيين فى مشكلة الحرية ، وإنما نود أن نقتصر على تتبع تاريخ المشكلة بإيجاز ، حتى نتبين من خلال الجدال الفكرى الهائل الذى قام بين مؤيدى الحرية ومعارضيها ، سر الأزمة الحضارية الهامة التى أصبح « مذهب الأحرار » يعانيها فى الحقبة الراهنة من حقب التاريخ .

Cf. Liberalism in crisis, article by Rubin Gotesky, in European Ideologies, Philsophical Library New - York 1948, p. 231)

وربما كان فى استطاعتنا أن نعد اسبينوزا أول مبشر بمذهب الأحرار ، لأن سياسة القوة التى كان قد دعا إليها هوبز قد استحالت على يديه إلى سياسة حرية ، كما يظهر من قوله بأن القوة الكبرى فى المجتمع إنما هى الحرية الكبرى . وعلى حين أن هوبز كان يدعو إلى تسليم السلطة بأكملها إلى فرد واحد ، ومن ثم فإن مذهبه السياسى قد أصبح عَلَماً على النزعة الاستبدادية المطلقة ، نجد أن اسبينوزا يقرر — على العكس من ذلك — أنه كلما زاد قدر ما يتمتع به الأفراد فى الدولة من حرية ومساواة ، زاد حظ الدولة نفسها من الاتحاد

والقوة . وكلما كان الفرد نفسه أقل ميلا إلى إيذاء الآخرين والاعتداء عليهم ، كانت الجماعة أقدر على الاتحاد فيما بينها لمواجهة ما قد يصدر عنه من مخالفات عند الضرورة . فالقوة المدنية الكبرى فى رأى اسبينوزا إنما هى الحرية المدنية . وليس الغرض الأسمى للدولة أن تسيطر على الأفراد بالقوة والعنف والإرهاب ، وإنما الغاية القصوى التى ينبغى أن تسعى نحوها وتهدف إليها هى أن تحقق للفرد أكبر قسط ممكن من الأمن والطمأنينة والحرية . ومعنى هذا أن الدولة (أو المجتمع المنظم) إنما هى وسيلة ضرورية لازمة لبلوغ مرحلة الحرية ، إن لم نقل بأن الدولة نفسها هى حصن منيع ضد الفوضى والظلم والإرهاب . بيد أنه ليس فى وسع الفرد أن يدفع ثمنا لهذه الحرية (كما وقع فى ظن هوبز) تنازلا كاملا مطلقا عن كل قوته ، لأنه لا بد للفرد من أن يحتفظ لنفسه بشىء واحد على الأقل ، ألا وهو القدرة على التفكير كيفما شاء . فالفرد لا يخضع خضوعاً مطلقا إلا فى دائرة العمل أو التصرف ، وأما فى دائرة الرأى أو التفكير فإنه هيهات له أن يتنازل عما لديه من حرية . وعلى حين أن هوبز لم يكن يتطلب من الدولة سوى أن تحقق السلم ، نجد أن ما يتطلبه منها اسبينوزا إنما هو الحرية . ولهذا يقول اسبينوزا بصريح العبارة « إننا لو أطلقنا اسم « السلم » على العبودية والبربرية والانعزالية ، فلن يكون هناك ما هو أحقر من السلم ... ولكن السلم لا يعنى فقط مجرد امتناع حالة الحرب ، وإنما هو يعنى أيضا اتحاد العقول وتوافق النفوس » .

والخصم الأكبر للحرية والسلم الحقيقى ـــ فى نظر اسبينوزا ـــ إنما هو الملكية La monarchie . حقا إن هوبز قد توهم أن منح جميع السلطات لرجل واحد من شأنه أن يوصلنا إلى حكم قوى ، ولكن الواقع أن إنسانا واحداً ـــ كائنا من كان ـــ لا يمكن أن يقوى على النهوض بتبعات دولة بأكملها . ومن هنا فإننا نلاحظ أن لكل ملك من الملوك مستشارين يحكمون باسمه ، بحيث أن الحكومة التى قد نظن أنها ملكية مطلقة ، سرعان ما تستحيل إلى حكومة أرستقراطية ، وإن كانت الأرستقراطية هنا لا بد من أن تظل خفية تعمل من وراء الستار ، وهو ما يجعل منها أسوأ ضرب من ضروب الأرستقراطية ! هذا إلى أن الملك الذى نعهد إليه بكافة السلطات قد يكون مجرد طفل طائش أو مريض قاصر أو شيخ طاعن فى السن ، أو هو قد يكون منصرفا عن شئون

الحكم إلى البحث عن ملذاته وإرضاء شهواته ؛ وفى مثل هذه الأحوال لا بد بالضرورة من أن تنتقل مقاليد الأمور من يده إلى أيدى حاشيته أو بطانته أو أحد أصفيائه . وحينما يخشى الملك رعيته ويتوجس خيفة من حركاتها ، فإنه قد يجد نفسه مضطرا إلى أن ينصب لها الأحابيل ، حتى يضمن لنفسه البقاء فى الحكم . وتبعا لذلك فإنه كلما كانت سلطة الأمراء كبيرة كانت حالة الرعية أشقى وأتعس ! « وحينما يكون كل شيء رهنا بإرادة رجل واحد طائش متقلب ، فإنه لن يكون ثمة موضع للثبات أو الاستقرار السياسى فى حياة الدولة » . ولهذا يقرِّر اسبينوزا أن خير حكومة إنما هى الحكومة الديموقراطية التى تستند إلى نظام جمهورى تكون فيه إرادة الشعب هى الحاكمة .

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد أنكر الحرية بمعناها الميتافيزيقى ، فإننا نلاحظ أنه قد دافع عنها دفاعا حاراً فى المجال السياسى . ونحن لا نعدم نظيراً لهذه الظاهرة عند غيره من الفلاسفة مثل فولتير وجون استيوارت مِل وغيرهما ، فقد دعا هؤلاء إلى الحرية السياسية ، بينما نراهم قد أنكروا حرية الإرادة لدى الفرد ، فانتصروا من الناحية الميتافيزيقية لمذهب الحتمية أو الجبرية . وعلى كل حال ، فإنَّ مؤرخ الفكر الحديث لا بد من أن يسجل لاسبينوزا أنه كان فى مقدمة من دعا إلى حرية الفكر ، ونادى بضرورة التسامح الدينى . وإذا كان هذا المفكر السياسى الممتاز قد تأثر بهوبز فى القول بأن كيان الدولة إنما يقوم على كفالة السلم والطمأنينة أو الأمن إلا أنه قد افترق عنه حينما دعا إلى التسامح والحرية الفكرية ، وحينما قرر أن الحكومة بوصفها مجتمعا مُنظَّمًا إنما هى السبيل الأوحد لبلوغ مرحلة الحرية الفردية وتبعا لذلك فإنه ليس على الدولة (فى نظر اسبينوزا) أن تفرض على أفرادها اعتناق أى مذهب من المذاهب ، وإنما كل ما ينبغى لها أن تتطلبه من أفرادها إنما هو العمل بمقتضى أنظمتها ، وتجنب كل ما من شأنه أن يتهدد كيانها الاجتماعى ، ولا تتعارض حرية الرأى مع النظام الاجتماعى ، بل الصحيح أنه ليس أخطر على كيان الدولة من أن تمتد سلطتها إلى العقل والرأى والعقيدة ، وإذن فلا بد من أن يكون لكل فرد مطلق الحرية فى أن يختار لنفسه أُسس عقيدته ، مع العلم بأنه لا سبيل إلى الحكم على أى مُعْتَقَد ديني إلا بالنظر إلى ثماره ونتائجه ، « فليطع إذن كل فرد إلٰهه بمطلق حريته ومن كل قلبه ، ولتكن العدالة والمحبة

وحدهما موضع تقديس المجتمع » ، ومادام الأفراد يحترمون أنظمة المجتمع وقوانينه ، فليس ما يبرر فرض أية عقيدة ما من العقائد ، أو أى رأى ما من الآراء ، على عقولهم وأفكارهم ، وذلك لأنه ربما كان من اليسير علينا أن نجبر الأفراد على أن يتصرفوا بطريقة معينة عن طريق الوعد والوعيد ، ولكن ليس من السهل أن نلزمهم بأن يعتقدوا شيئا هم يؤمنون فى قرارة نفوسهم بأنه إفك وتضليل . وهكذا يخلُص اسبينوزا إلى القول بأن على الدولة أن تحقق الأمن والسلم ، ولكن دون أن تنكر على الأفراد حقَّهم فى الحرية الفردية التى هى دعامة كل نظام اجتماعى . ولا شك أن اسبينوزا حين دعا إلى الحرية الفردية ، ونادى بحرية الفكر ، وانتصر لمبدأ التسامح الدينى ، فإنه قد سبق معاصريه بنحو قرن من الزمان ، وبذلك كان مؤذنا بمذهب الأحرار فى القرن السابع عشر نفسه .

بيد أننا نلاحظ أنه على الرغم من أن اسبينوزا كان محقا فى دعوته إلى حرية الرأى والتسامح العقلى عموماً ، إلا أنه لم يفطن مع ذلك إلى صعوبة وضع حد فاصل بين قمع الآراء الخطيرة التى قد تهدد كيان المجتمع ، وتعرِّض أمنه للخطر الشديد ، وبين فرض نظام سَلَفِىّ إيجابى تسوده عقيدة واحدة مطلقة . والواقع أن الباحث السياسى فى عصرنا هذا قد يجد نفسه هنا بإزاء مشكلة عسيرة ، لأنه ليس من السهل فى كثير من الأحيان أن نضع حداً فاصلا فى المجال العملى بين قمع الآراء الثورية أو الفوضوية ، وبين فرض رأى بعينه أو عقيدة بعينها على أفراد المجتمع جميعاً ، وإذا كان اسبينوزا قد قصد بدعوته إلى حرية الرأى ، فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية ، فإننا نجد أنفسنا اليوم بإزاء سلطات أخرى تتهدد حرية الرأى (غير سلطة الكنيسة أو نفوذ رجال الدين) وتلك هى السلطات السياسية التى تَنْشُر فيما بين الناس خرافات سياسية تقوم على تعصب جديد وتعتمد على أسباب جديدة فى الدعاية والتبشير السياسى .

أما إذا انتقلنا إلى دراسة فلسفة لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) ، بوصفه أحد مؤسسى مذهب الأحرار فى العصر الحديث ، فإننا سنجد أن هذه الفلسفة الجديدة [على نحو ما عبَّر عنه صاحبها فى كتابه « رسالة فى الحكومة المدنية »] إنما تقوم على الإيمان بأن كل حق إن هو إلا حرية ، وأن أولى الحقوق إنما هى الحرية نفسها . ونحن نعرف أن لوك هو صاحب العبارة المشهورة التى يقول فيها : « إن الناس جميعا قد

ولدوا أحراراً » ، ولكن لوك نفسه يفسر هذه العبارة بقوله : « إن الإنسان يولد حراً كما يولد مزوداً بالعقل » . فالحرية فى نظر جون لوك إنما تعبر عن حالة طبيعيَّة تميز الوجود الإنسانى بصفة عامة ، ولقد أخطأ هوبز حينما صور الحالة الطبيعية للإنسان بصورة حالة همجية وتوحش يتحكم فيها قانون الأقوى ، ألسنا نلاحظ أن الحالة الطبيعية للإنسان إنما هى تلك التى تقوم فيها بين الأفراد بعضهم وبعض علاقة طبيعية قوامها التعامل الحر ؟ وإذن فلماذا نقول مع هوبز بأن من طبيعة الإنسان أن يكون قوة غاشمة ، فى حين نرى أن الوجود البشرى بأكمله إنما ينحصر فى الحرية ؟ هذا إلى أن العلاقات الطبيعية للبشر فيما بينهم ليست علاقات قوى غاشمة بقوى أخرى غاشمة ، مما يؤدى حتما إلى تقرير حق الأقوى ، وإنما هى علاقات موجودات حرة بموجودات أخرى حرة ، مما يؤدى حتما إلى ضرورة تقرير مبدأ المساواة . وهذه العلاقات الطبيعية لا بد من أن تظل قائمة على الرغم من شتى المواضعات الاجتماعية ، لأنها تخلق بين الناس مجتمعا طبيعيا يسبق المجتمع المدنى ، وتمثل فى صميم حياتهم قانونا طبيعيا يسبق أى قانون مدنى .

غير أننا قد نجانب الصواب إذا قلنا مع هوبز بأن البشر كانوا يتمتعون فى البداية بسائر الحقوق ، لأن الحق الطبيعى الأوحد الذى يتمتع به البشر إنما هو حق الدفاع عن حريتهم والعمل على تنميتها ، مع صيانة كل ما يترتب عليها أو يصدر عنها . وهنا يدافع لوك دفاعاً مجيداً عن حق الملكية بوصفه دعامة الحقوق الطبيعية جميعاً ، لكى لا يلبث أن يفيض فى الحديث عن حق آخر ألا وهو حق الحرية الشخصية . ولا يقتصر لوك فى هذا الصدد على مهاجمة نظام الرقّ ، بوصفه نظامًا مناهضاً لطبيعة الإنسان ، بل إننا نجده ينتصر لمبدأ الحرية السياسية فيقرر أنه لما كان الناس جميعا قد خلقوا أحراراً وسواسية ، فإنه ليس لأحد بالطبيعة سلطان على آخر . وسواء نظرنا إلى السلطة الأبوية ، أم نظرنا إلى السلطة السياسية ؛ فإننا يجب أن نسلم فى كلتا الحالتين بأن السلطة لا تعنى السيطرة أو التحكم أو الاستبداد . حقا إن البعض ليظن أن موقف الابن من الأب هو أشبه ما يكون بموقف المحكوم من الحاكم أو موقف المسود من السيد ، ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن السلطة التى يتمتع بها الأب لم تُمْنَح له إلا لكى يضطلع بتربية ابنه وتهذيبه وتنمية شخصيته ، حتى يصبح الابن إنساناً بمعنى الكلمة ،

أعنى موجوداً حراً . وتبعاً لذلك فإن هذه السلطة مؤقتة ، لأنها تسقط فى اليوم الذى يصبح فيه الابن أهلا لأن يتحمل تبعته الشخصية ، أعنى حين يكون قد أصبح رجلا حراً يستطيع أن يوجه نفسه بنفسه . فالسلطة الأبوية هى فى نظر لوك واجب أكثر منها سلطة ، بحيث إنه إذا تم أداء هذا الواجب ، سقطت بالتالى تلك السلطة .

وهنا يهتم لوك بدحض آراء أولئك الذين يشبهون السلطة السياسية بالسلطة الأبوية ، فيقرر أن مصدر كل منهما مختلف ، كما أن موضوع كل منهما مغاير تماماً لموضوع الآخر . وآية ذلك أن أصل السلطة الأبوية هى حق طبيعى ، فى حين أن أصل السلطة المدنية هو عقد إرادى . هذا إلى أنه ليس بين الأب وأبنائه القصَّر مساواة فى العقل والحرية ، فى حين أن ثمة مساواة من هذا القبيل بين الحاكم والمحكومين . فمن الخطأ إذن أن نحاول فهم « الدولة » على غرار « الأسرة » مادامت السلطة السياسية هى أبعد ما تكون عن السلطة الأبوية .

وإن لوك ليأخذ فكرة العقد الاجتماعى ، ولكنه يجعل من الحرية الأصل فى نشأة المجتمع . وقد كان كل فرد فى الأصل (أى فى الحالة الطبيعية السابقة على تكوّن المجتمع) يمارس حقه فى العقوبة أو الاقتصاص ، فكان كلٌّ ينصِّب نفسه قاضياً يكفل لنفسه رعاية حقوقه الخاصة ، ولكن الناس لم يلبثوا أن تحققوا من أن صاحب الحق ليس هو دائما أقوى الناس وأقدرهم على الدفاع عن حقه ، ولذلك فقد صحت عزيمتهم على أن يؤلفوا مجتمعا مدنياً سياسياً ، بدلا من أن يستمروا على الحياة فى كنف مجتمع طبيعى محض . وهنا يقرر لوك أن هوبز كان محقًّا فى قوله بأن الأصل فى نشأة المجتمع هو « العقد الاجتماعى » ؛ لأن مبدأ كل اجتماع لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « التراضى المشترك » . ولما كان الأفراد جميعا فى البداية أحراراً ، فإنهم لا بد أن يكونوا قد ارتضوا التنازل عن جانب من حرياتهم بمحض إرادتهم ، صيانة لحقوقهم الطبيعية . ولولا هذا « التراضى » لظلت حالة الحرب قائمة على قدم وساق ، ولما نشأ المجتمع المدنى على الإطلاق . فلا يمكن إذن أن يقوم المجتمع إلا على أساس الحرية .

بيد أن هوبز قد أخطأ حينما توهم أن الغرض من العقد الاجتماعى هو محو الحقوق الطبيعية جميعاً لمصلحة الحاكم ، فى حين أن الهدف الحقيقى لهذا الاجتماع المدنى السياسى

هو صيانة الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإذن فإن المتعاقدين لا يتنازلون عن جميع حقوقهم ، بل كل ما يتنازلون عنه إنما هو تلك الحقوق التى قد تتعارض مع هذا الاجتماع ، ونعنى بها استعمالهم الطبيعى لحق الاقتصاص (الذى هو فى الأصل حق من حقوق كل فرد) ، والواقع أن كل مجتمع يزعم أفراده لأنفسهم الحق فى أن يقتصّوا من خصومهم وأن ينزلوا العقوبة بغيرهم ، سرعان ما يستحيل إلى مجتمع طبيعى يسوده الصراع والنزاع والحرب ، وتبعا لذلك فإن الحق الوحيد الذى يعهد به الأفراد إلى « المجتمع المدنى » أو السياسى ، لكى يتكفل هو برعايته وحمايته والإشراف على تطبيقه ، إنما هو حق العقاب وتطبيق العدالة ، ومعنى هذا أن لوك يقيم السلطة المدنية والسياسية على فكرة « العدالة الجزائية » (أو العقابية) ، فيجعل السلطة المدنية قضائية فى جوهرها ، ولكن المهم أن لوك يرفض نظرية هوبز فى الملكية المطلقة ، لأنه يرى فى الحكومة الاستبدادية عوْدًا إلى الحالة الطبيعية السابقة على كل نظام مدنى أو سياسى . فالحكومة الملكية المستبدة ليست شكلا من أشكال السلطة المدنية ، بل هى رجعة إلى حالة الهمجية السابقة على كل اجتماع ، وحينما لا تكون ثمة سلطة قضائية مشتركة يمكن الاحتكام إليها أو التظلم أمامها أو الاحتماء بعدالتها ، فهنالك يكون الأفراد قد عادوا بالضرورة إلى حالة الطبيعة التى كانوا عليها قبل التعاقد . وهذا هو الحال فى الملكية المطلقة حيث يكون الأفراد تحت رحمة ملك مستبد أو أمير طاغية ، فتكون الصلة بينهم وبينه صلة صراع مستمر ونزاع دائب ، إلى أن تسنح لهم الفرصة للتخلص من نيره والتحرر من استبداده .

ولما كان لوك يرفض مبدأ السلطة السياسية المطلقة ، فإنه يقرر أنّ لكل سلطة حدوداً ، وأن حد كل سلطة إنما هو الواجب ، والواقع أنه لما كانت السلطة التى يتمتع بها أى فرد قد سنحت له من أجل تحقيق غاية معينة ، فإن من حق كل فرد أن يستعمل سلطته لتحقيق الغاية التى جعلت من أجله ، لا لتحقيق غاية أخرى تتعارض معها تماماً ، وإلا لكان فى عمله خرق للتوكيل الممنوح له ، ولأصبح من حق الشعب الذى استأمنه على العهد أن يسحب منه التفويض . والغاية التى ترمى إليها كل حكومة وكل مجتمع مدنى هى المحافظة على ما يمتلكه الأفراد من حقوق خاصة ، ونعنى بها حياتهم ،

وحريتهم ، وأموالهم ، أو بعبارة أخرى المحافظة على الملكية بجميع أنواعها ، وإذا كان الأفراد قد قبلوا التنازل عن حقهم فى الدفاع عن أنفسهم وإلحاق الأذى بالمعتدين عليهم ، فذلك لأنهم قد وجدوا أن من مصلحتهم أن يستبدلوا بهذا الحق ضمانات أكبر يكفلون بها صيانة كافة حقوقهم : وتلك هى غاية كل نظام مدنى ، وتبعا لذلك فإن كل سلطة مدنية تنحرف عن هذه الغاية ، لا بد من أن تجد نفسها بالضرورة فى حالة حرب مع المجتمع نفسه ، وبذلك تتسبب هى نفسها فى العودة بالأفراد إلى حالة الطبيعة التى لم تقم السلطة المدنية فى الأصل إلا من أجل القضاء عليها ، وحينما يخرق أحد الطرفين شروط العقد القائم بينهما ، فإن الطرف الآخر يصبح فى حل من الالتزام به ، وإذن فإن الحد الأساسى لكل سلطة سياسية إنما هو حد الحقوق الطبيعية نفسها ، أعنى تلك الحقوق التى قامت هذه السلطة من أجل الدفاع عنها .

ثم يتحدث لوك فى كتابه المسمى باسم « رسائل فى التسامح » عن ضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية ، فيقول إنه لما كان كل ما يعنى السلطة المدنية إنما هو المصالح المدنية والأمور المتعلقة بهذا العالم ، فإنه لا موضع لتدخل السلطة المدنية فى شئونها ، وبالتالى فإنه لا بد لقوانين الدولة من أن تظل مستقلة تماماً عن الإيمان الدينى ، ومعنى هذا أنه لا مجال للحديث عن « دولة مسيحية » ، مادام تشريع الدولة ليس مقيداً بالشريعة المسيحية ، أما المبدأ الذى ينبغى أن تقوم عليه الديانة فى نظر لوك فهو كفالة جميع الحقوق لجميع الأفراد ، بما فى ذلك حرية العقيدة ، وتبعاً لذلك فإن من واجب الدولة أن تجيز كل ضرب من ضروب « العبادة الخارجية » ، دون أن يكون من حقها التدخل لتوقيع العقوبة على الأفراد لما يقترفون من آثام ، اللهم إلا إذا كان فيها تعدّ على حقوق الغير ، وهكذا ينتهى لوك إلى القول بأن الديانة والكنيسة قوتان مستقلتان تماما ؛ لأن الواحدة منهما تمثل ترابطا سياسياً حراً ، فى حين تمثل الأخرى ترابطا دينياً حراً فى كنف الترابط السياسى نفسه .

وقصارى القول أن لوك قد نصب نفسه نصيراً لمذهب الأحرار ، فكان لرسالته فى الحكومة السياسيَّة (أو المدنية) أثر لا يُجحَد على كل من مونتسكيو وروسّو . ولكننا سنلاحظ أن مذهب الأحرار الإنجليز سيظل مغايراً فى صبغته العامة لمذهب الأحرار

الفرنسيين : لأن الأول منهما يقوم على اعتبارات نفعية قوامها فكرة المصلحة ، بدليل أن الحق فى نظر لوك ليس إلا « حرية عمل » ينبغى صيانتها لأنها نافعة للفرد والجماعة على السواء ، بينما يقوم الثانى على اعتبارات أخرى قوامها فكرة « الحق » le droit بالمعنى الصحيح للكلمة ، وفكرة الحصانة المطلقة للحرية l'inviolabilité absolue de la liberté . فالمذهب الحُرّى عند المفكرين الإنجليز ذو طابع عمليّ وضعيّ ، فى حين أن له عند المفكرين الفرنسيين طابعاً نظريا عقلياً واضحاً .

أما إذا انتقلنا الآن إلى مونتسكيو (١٦٨٩ — ١٧٥٥) ، فسنجد أنفسنا بإزاء أول مفكر سياسى نادى بفصل السلطات ، ودعا إلى تدعيم حريات الأفراد ، وقال بوجود قوانين طبيعية تحكم سير المجتمعات . وهنا يدعو مونتسكيو فى كتابه « روح القوانين » l'Esprit des lois إلى تتبع تطور المجتمعات المدنية والسياسية لكى نتحقق من أن الشعوب تنتقل فى جميع الحالات من نظام استبدادى تذعن فيه لإرادة فرد واحد يتمتع وحده بالقوة ، إلى نظام ملكى تكون فيه سلطة الحاكم مقيدة محدودة ، لكى لا تلبث فى خاتمة المطاف أن تصل إلى نظام جمهورى لا تذعن فيه إلا لتلك القوانين التى وضعتها هى نفسها . أما النظام الاستبدادى فهو ذلك النظام السياسى الذى يقوم على « الخوف » أو « الخشية » crainte ، على اعتبار أن ما يحكم الأفراد ليس هو القوانين ، بل هو القوة ، والقوة الفردية المطلقة التى ليس لها أدنى ضابط أو عاصم . وقد تزعم الحكومة الاستبدادية لنفسها أنها تحقق سلامة المجتمع ، ولكنها فى الحقيقة إنما تستلب المجتمع أسباب بقائه . ومن هنا فإن الحكم الاستبدادى لا بد من أن ينتهى إلى الانحلال ، تحت تأثير ما يحمل فى باطنه من تناقض . حقا إن حب السلامة قد يدفع بشعب ما إلى التضحية بحريته ، ولكن السلامة مستحيلة بدون الأمن ، والأمن هو على النقيض تماماً من الخوف . فالحكومة التى تقوم على الإرهاب إنما تتعارض مع الغاية التى قامت من أجلها ، ألا وهى الأمن والسلم .

غير أن الحكومة الاستبدادية التى يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملكٌ لا تسانده قوانين ، لم تلبث أن تحولت بطريقة تدريجية إلى نظام أقل استبداداً ، ألا وهو الملكية العادية التى يسيطر فيها على مقاليد الحكم ملك يتصرف بناء على قوانين . وهذا الشكل الثانى من أشكال الحكومة هو مزيج من القانون والقوة ، بحيث قد يصح أن نقول إن الفارق بين

الحكم الاستبدادى والحكم الملكى ليس فارقا فى الطبيعة ، وإنما هو مجرد فارق فى الدرجة . وقد علق فولتير على رأى مونتسكيو بهذا الخصوص فقال إنَّه ليس ثمة فارق جوهرى بين الحكومة الاستبدادية (المجردة من القوانين) والحكومة الملكية المحضة (التى يضع القانون فيها شخص واحد) ، بل نحن هنا بإزاء حكمين متشابهين ، كثيراً ما نأخذ الواحد منهما على أنه الآخر لِفَرْط ما بين الشقيقين من تشابه ! ثم يستطرد فولتير فيقول « إن هذين النوعين من الحكم قد كانا دائماً أبدا قطَّين سمينين حاولت الفئران فى كل زمان أن تعلق على رقبتيهما الجرس ! » . وليس الجرس هنا سوى القانون الذى من شأنه أن ينبهنا على الأقل إلى الخطر !

أما الحكومة الديموقراطية الصحيحة فهى التى يكون فيها الشعب نفسه هو الحاكم والمحكوم ، فهو حاكم لأنه يصوّت وينتخب ويعبّر عن إرادته ، وهو محكوم لأنه يخضع لأولٰئك الحكام الذين عيَّنهم هو نفسه . وما يكوّن جوهر هذا الشكل من أشكال الحكم إنما هو كون الشعب صاحب الحق فى وضع القوانين واختيار الحكام ، مما يدل على أن الشعب هنا هو صاحب السيادتين : التشريعية ، والتنفيذية . والقاعدة العامة فى هذا النوع من الحكومات هى أن يقوم الشعب نفسه بعمل كل ما يستطيع أن ينهض بعمله ، وأن يعهد بباقى الأمور الأخرى إلى وزراء يقوم بتعيينهم . ويضيف مونتسكيو إلى ذلك أن الجمهورية الحرة بمعنى الكلمة إنما هى تلك التى يتمتع شعبها بمعرفة صائبة عن كل شئونه الخاصة ، بحيث لا يخطئ فى اختيار نوابه وممثليه وقادته وحكامه ... إلخ . أما المبدأ الحقيقى الذى تقوم عليه الحكومة الجمهورية فهو احترام الحق المشترك ، ومراعاة المساواة بين الحريات . وعلى حين أن النوعين الأولين من أشكال الحكم هما حكمان قائمان على الامتيازات ، نجد أن هذا النوع الثالث إنما يمثل حكما قائما على الحقوق ، أعنى على الحرية والمساواة .

ولكن على الرغم من أن الشعب — فى ظل الحكم الديموقراطى — قد يبدو أنه يفعل ما يريد ، إلا أن الحرية السياسية (فيما يقول مونتسكيو) لا تنحصر مطلقا فى أن يتصرف المرء كيفما شاء . والواقع أن الحرية الوحيدة التى يمكن أن تقوم فى الدولة ، أعنى فى مجتمع تسوده قوانين ، إنما هى تلك التى يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يجب عليه أن

يريده ، والتى لا يكون مجبَراً فيها على فعل ما لا يجب عليه أن يريده . فالحرية لا تعنى الاستقلال الفردى المطلق ، وإنما هى تعنى حق التصرف وفقا لما تقضى به القوانين ، ولو كان من حق الفرد أن يرتكب ما تحرّمه القوانين ، لما كان ثمة حرية ، لأن الآخرين عندئذ لن يترددوا هم أيضا فى استعمال هذا الحق . (L'esprit des lois, XI § 3.) (١) . وتبعاً لذلك فإن مونتسكيو لا يؤمن بأن قدرة الشعب تساوى حرية الشعب ، وإنما هو يقرر — على العكس من ذلك — أن الشعب الذى يعطيه دستوره الحق فى عمل كل شىء ، لن يكون أكثر حرية من الفرد الذى يترك الحبل على الغارب لأهوائه ، وشهواته ، بحجة أن هذه هى الحرية ! ومعنى هذا أن الحرية السياسية هى « حق عمل كل ما تسمح به القوانين » ، كما أن الحرية عند كَنْت هى فى جوهرها القدرة على أداء واجبنا .

وإذا كانت الحكومة الاستبدادية لا بد بالضرورة من أن تنتزع الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن تكون الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية ضامنتين دائما أبدا لقيام الحرية . وآية ذلك أن كلا الشكلين من أشكال الحكم لا يعنى بالضرورة أن القوانين سوف تراعى بدقة ، وأن المواطنين سوف يتمتعون حتما بحماية القوانين وبالاستقلال الكامل المتفق مع هذه القوانين نفسها ؛ بل لا بد من مراعاة المخاطر التى تكتنف هذين النظامين ، مما قد يجعل الأفراد يتوهمون أنهم أحرار ، دون أن يكونوا أحراراً فى الواقع ونفس الأمر . والأمر هنا بالنسبة إلى الشعوب لا يختلف كثيراً عنه بالنسبة إلى الأفراد ، فإن ما يشهد بوجود الحرية ليس هو ذلك الشعور الوهمى الموجود لدى الأفراد (أو الشعوب) عن حريتهم ، وإنما هو بالأحرى احترامهم للقوانين ، وبالتالى احترامهم للأشخاص « le respect des personnes » .

وقد تفرّع عن هذه النظرة الخاصة إلى الحرية مبدأ جديد على جانب خطير من الأهمية ، ألا وهو مبدأ فصل السلطات الذى وجد فيه مونتسكيو خير سياج للمساواة ، وخير عائق يمكن أن يضعه المشرّعون فى وجه شتى النزعات التحكمية والميول الاستبدادية . وهنا يقول مونتسكيو « إن كل إنسان يملك سلطة لا بد من أن يجد نفسه

---

(١) "La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles defendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres sauraient tout de même ce pouvoire" (Esprit des Lois, XI, 3.)

مدفوعا إلى إساءة استخدامها ، فهو يمضى فى هذا السبيل إلى أن يجد حدوداً تقف عوائق فى سبيله . وكما أن الانهار تجرى إلى أن تمتزج بالبحار ، فإن الملكيات لا بد من أن تزول فتتحول إلى حكومات استبدادية » . وإذا كان مونتسكيو قد دعا إلى زيادة عدد السلطات وإقامة ضرب من التوازن فيما بينها ، فما ذلك إلا لكى يضمن بقاء شتى السلطات فى حدودها المشروعة ، دون أى تعدٍّ أو تجاوز أو تطاول على غيرها من السلطات . ومعنى هذا أن فكرة الفصل بين السلطات لم تنشأ فى ذهن مونتسكيو نتيجة لحرصه الشديد على ضمان سلامة التشريع ، بل هى قد بدت له منذ البداية ضرورة سياسية ملحّة ، نتيجة لفهمه لذلك الميل الطبيعى الكامن فى صميم النفس البشرية نحو إساءة استعمال السلطة . والظاهر أن مبدأ الفصل بين السلطات ليس فى نظر مونتسكيو مجرد وسيلة دفاع ضد شتى ضروب الاستغلال والتعدى على القانون ، وإنما هو مبدأ داخل فى صميم تكوين « الحرية » نفسها . وآية ذلك أنه بمجرد ما يتمتع شخص واحد (أو هيئة واحدة) بحق تشريع القوانين وحق تنفيذها ، فإنه لا يمكن أن يكون ثمة موضع للمشروعية légalité فى صميم الدولة ، مادام التشريع والتنفيذ سوف يكونان أحدهما فى خدمة الآخر ، وبالتالى فإنه لن يكون ثمة معيار خارجى للتمييز بين ما هو عدل وما هو ظلم ، و ما هو مشروع وما هو غير مشروع .

أما إذا كان الغرض الأسمى للدستور (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الدستور الإنجليزى) إنما هو الحرية ، فسيكون كيان الحياة السياسية فى الدولة قائما على الفصل بين السلطات ، بحيث لا يكون فى وسع أية سلطة منها أن تتجاوز حدودها أو أن تجور على غيرها من السلطات ، بل يقوم بينها جميعا تعاون وثيق يجعلها تتضامن جميعاً لما فيه حسن سير دولاب العمل فى المجتمع وصيانة الحقوق الرئيسية للأفراد والدولة على السواء . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إنه لا بد من أن يكون فى وسع السلطة التنفيذية أن توقف السلطة التشريعية عند حدها ، وإلا لتمادت هذه السلطة الأخيرة فى استعمال ما لها من نفوذ ، بحيث تطغى فى قوتها وبأسها على السُلْطتين الأخريين . ولكن ليس من حق السلطة التشريعية أن تتدخل فى سير السلطة التنفيذية أو أن توقفها بأى وجه ما من الوجوه ، مادامت هذه السلطة الأخيرة محدودة بطبيعتها ، نظراً لأنها لا تتمتع بحق التشريع أو سن

القوانين ، وإنما كل ماتستطيع السلطة التشريعية أن تفعله هو أن تقوم بالإشراف على الطريقة التى تنفذ بها تلك القوانين الموضوعة بمعرفتها . وصفوة القول أن السلطة التنفيذية إنما تقوم بنصيبها فى التشريع حين تمارس حقها فى المنع أو الإعاقة أو عدم التنفيذ ، دون أن يكون من حقها التدخل فى وضع القوانين أو تنظيمها أو فرضها .

ويعلّق مونتسكيو أهمية كبرى على استقلال السلطة القضائية (على وجه الخصوص) عن السلطتين الأخريين . وهو يقول فى ذلك إن هذا الاستقلال ليس مجرد ضرورة تستلزمها صيانة الحرية السياسية للدستور ، وإنما هو ضرورة حيوية يتطلبها حق الفرد أو المواطن فى التمتع بضرب من الأمن أو السلم أو الطمأنينة . والواقع أن « الأمن » la sureté يستلزم استقلال السلطة القضائية ، وفرض حدود على السلطات الممنوحة للقائمين على شئون التنفيذ . ولو كان من حق الملك أو المجالس النيابية أن تزج بالأفراد إلى السجون ، بمحض حريتها ، دون الرجوع إلى قوانين ، لما شعر أىّ فرد بالأمن أو الطمأنينة ، بل لبقى الناس جميعا فى هم مقيم ، مادامو معرضين فى كل لحظة للوقوع تحت طائلة سخط الحاكمين . ولكن مونتسكيو يقرر أن الدستور وحده لا يكفى لتفادى شتى الاعتداءات التى يمكن أن تستهدف لها الحقوق ، بل هو يرى أنه لا بد لتدعيم هذه الحقوق من تعبئة الرأى العام لاحترامها ، وإدماجها فى صميم التقاليد الجماعية ؛ فضلا عن أنه لا بد أيضاً من إدخال الكثير من التعديلات على القوانين الجنائية نفسها . وهنا ينادى مونتسكيو بضرورة مراعاة مبادئ الإنسانية والطيبة والعدالة فى معاملة المجرمين ، فإن القوانين الجنائية العادلة هى خير سياج يحمى الحرية الشخصية نفسها . وعلى كل حال ، فإن الحرية السياسية عند مونتسكيو إنما تعنى شعور المواطن بالطمأنينة والأمن فى المجتمع السياسى الذى يستظل بظله . ولن يتهيأ للمواطن الشعور بالطمأنينة والأمن ، إلا إذا عرف أنه لا يمكن لأية قوة أن تزج به إلى غياهب السجون ما لم تكن هناك تهمة معينة توجه إليه بناء على قوانين موضوعة ، وأنه يملك حق الدفاع عن نفسه وإثبات براءته ، وأن هناك قوانين جنائية تترتب فيها العقوبة على الطبيعة الخاصة بكل جريمة على حدة .. إلخ . فالحرية السياسية هى حليفة الشعور بالأمن والطمأنينة ، وهذا الشعور إنما يعنى انعدام كل تحكم أو تعسف أو استبداد . وحينما يدرك المواطن أن العقوبة لا تهبط عليه من سماء الحاكم المستبد المتحكم ، وإنما هى تتولد عن طبيعة العمل الذى اقترفه ، فهنالك تختفى من ذهنه فكرة تعسُّف الحاكم

فى معاملة المحكومين ، وتحل محلها فكرة « الجزاء الطبيعى » .

ولكن على الرغم من الأهمية الكبرى التى علقها مونتسكيو على الحرية السياسية ، إلا أننا نراه يقرر أنه ليس ما يوجب أن تكون هذه الحرية هى الغرض النهائى أو الهدف الأسمى لشتى الدساتير ، وتبعا لذلك ، فإن مونتسكيو يقرر أن من حق المشرعين أن يضعوا نصب أعينهم أهدافاً أخرى غير الحرية السياسية ، بحسب ما تقضى به ظروف مجتمعاتهم وأحوال عصرهم . ولكن من المؤكد — فيما يقول مونتسكيو — أن الدستور الإنجليزى هو النموذج الذى ينبغى أن يحتذيه كل مشرع يريد أن يجعل من الحرية السياسية هدفا أسمى لمجتمعه ، ويمكننا بالاستناد إلى هذا النموذج ، أن نقيس مدى الحرية التى يتمتع بها كل مجتمع ، بالنظر إلى درجة تمتع كل سلطة من السلطات الثلاث بالاستقلال فى ظل النظام السياسى السائد . وإن مونتسكيو ليُعْلى من شأن الدستور الإنجليزى فى هذا الصدد ، بوصفه نموذجاً لما ينبغى أن يكون عليه النظام السياسى الذى يكفل لذويه أهل درجة من درجات الحرية ، ولكنه يعود فيقول إن هذا الدستور ليس بالمثل الأعلى « الكلى » الذى لا بد للدول جميعاً من أن تسير على هديه . وآية ذلك أن الدستور الإنجليزى (مثلا) فيما يقول مونتسكيو لا يصلح للمجتمع الفرنسى ، لأن مناخ فرنسا غير مناخ إنجلترا ، فضلا عن أن موقعها يتسم بتلك العزلة التى تلائم بطبعها روح الحرية .. إلخ . فلا بد لكل مشرع من أن يراعى ظروف مجتمعه ، ونوع مناخه ، وحالة شعبه ، وروح أمته ، عند العمل على وضع دستور لهذا الشعب .

ومهما يكن من شيء ، فإن مونتسكيو يهاجم الحكومة الملكية المطلقة ، ويندد بالأشكال الحكومية التى تقوم على تركيز سائر السلطات فى يد رجل واحد (أو حاكم واحد يعاونه بعض المستشارين الضعفاء الذين يأتمرون بأمره) ، ولكنه ينادى فى الوقت نفسه بضرورة تكييف النظام السياسى مع ظروف كل مجتمع ، حتى لا تنقلب الحرية السياسية فيه إلى ضرب من الفوضى أو الانهيار . حقا إن مونتسكيو يقرر فى أحد المواضع أنه لا بد للشعب من أن يتمتع بالسلطة التشريعية (حتى يكون شبيها بالفرد الحر الذى يحكم نفسه بنفسه) ، ولكن كل ما كان يرمى إليه من وراء هذه العبارة إنما هو الإشارة إلى حق الشعب فى اختيار ممثلين له يكونون قديرين على مناقشة أموره ؛ وليس هؤلاء الممثلون سوى

إحدى الهيئات التى تتمتع بضرب من السلطة التشريعية ، وعلى الرغم من أننا نجد عند مونتسكيو إشارات متناثرة إلى الرأى القائل بأن الحرية هى عدم الانصياع لغير الذات ، إلا أننا نلاحظ دائما أنه يخضع هذه الفكرة السائدة عن الحرية لفكرة أخرى أكثر أهمية ألا وهى تعريف الحرية بالتحديد المتبادل للسلطات Limitation réciproque des pouvoirs على اعتبار أن هذا التحديد هو الضمان الوحيد لقيام « الشرعية » على نحو ما نرى فى الأنظمة الحكومية المعتدلة .

(C. f. Raymond Aron : « **L' Homme contre les Tyrans** », Emf., New-York, 1944, pp. 343 - 352).

أما عند روسّو Rousseau (١٧١٢ — ١٧٧٨) فإن دعامة العدالة الاجتماعية إنما هى الإرادة الحرة ، بوصفها من جهة ماهية الفرد ، ومن جهة أخرى مبدأ المجتمع نفسه . والواقع أن هناك علّتين تُقَرِّبان الناس بعضهم من بعض : الضرورة أو الحاجة من جهة ، والحرية من جهة أخرى ، ولكن الحياة الجماعية الصحيحة لا تقوم بين الناس إلّا حينما يتقبلون بمحض حريتهم تلك الرابطة التى تجمع بينهم . وكما أن العائلة لا تقوم فى البدء إلّا على الحاجة ، ولكنها لا تستمر بعد ذلك إلّا بمحض إرادة أعضائها ، فكذلك القبيلة ، والعشيرة ، والأمة ، إنما تقوم جميعاً على الضرورة ، ولكنها لا تستمر على قيد البقاء إلّا بفضل إرادة أفرادها ، وتبعاً لذلك فإن الدولة فى رأى روسّو إنما هى اشتراك حرّ يتم بين مجموعة من المواطنين . ولا يهم روسّو أن يبحث فيما إذا كانت المجتمعات القائمة بالفعل فى عصره هى مجتمعات حرة أم لا ، وإنما كل ما يعنيه هو أن يبيِّن لنا كيف يمكن للمجتمع البشرى أن يكون ترابطا حرًّا بمعنى الكلمة ، وهو يشير فى هذا الصدد إلى ما حققه مونتسكيو من قبله فيقول : « إن القانون السياسىّ لم يولد بعد ... والرجل الوحيد بين المحدثين الذى كان فى وسعه أن يخلق هذا العلم الكبير الذى لا طائل تحته إنما هو المفكر العظيم مونتسكيو .. ، ولكن هذا الرجل الممتاز لم يهتم بالبحث فى مبادئ القانون السياسىّ ، بل اقتصر على دراسة القانون الوضعى القائم فى الحكومات الحالية ، وشتان بين الدراستين . أما ذلك الذى يريد أن يُصْدِر حكماً صحيحاً على الحكومة القائمة فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرًّا إلى أن يجمع بين هذين المبحثين ، لأنه لا بد لنا من أن نعرف ما ينبغى أن يكون حتى نحكم حكماً صحيحاً على ما هو كائن .. » . ومن هنا

فقد انصرف روسّو فى كتابه « العقد الاجتماعى » Le contrat social (الذى كان فى الأصل جزءاً صغيراً من مؤلَّف ضخم كان روسّو يعدّه عن « النظم السياسية Institutions Politiques إلى دراسة القانون السياسىّ ، وحرية المواطن ، وسيادة الشعب ، مستنداً فى هذه الدراسة المعيارية إلى الكثير من الملاحظات المستمدة من الحكومات القائمة بالفعل على سبيل التشبيه أو التمثيل أو الإيضاح ، والقانون السياسىّ فى نظر روسّو إنما يرتبط ارتباطا وثيقاً بمشكلة أولية يمكننا أن نضعها على الوجه التالى : كيف يتسنَّى لنا أن نردّ إلى الأفراد تلك الحرية الطبيعية التى كانوا يملكونها فى الأصل ؟ أو بعبارة أخرى : ما هى الشروط الواجب توافرها حتى تكون الحكومة شرعية ؟ حقا إن جماعة الوضعيين لن يترددوا فى أن يستبعدوا مثل هذه الأسئلة بدعوى أنها مشكلات مجردة لا واقعية عديمة الجدوى ، ولكن روسّو يصرّ على اعتبارها جوهرية أساسية ، لأنه يرى أن مشكلة الحرية إنما هى حجر الزاوية فى بناء المجتمع السياسىّ كلّه ، وسواء نظرنا إلى مسألة القوة ، أم مسألة الحرب ، أم مشكلة الرق وما قد يترتب عليها من حقوق مزعومة ، فإننا نجد دائما أن لروسّو جواباً واحداً على كل هذه المسائل ألا وهو أن جميع هذه الوقائع لا يمكن أن تولِّد حقاً مشروعاً يترتب عليها . فالسلطة التى تقوم على القوة لا بدّ من أن تزول بزوالها ، والأسير الذى يُسْتَرقّ أثناء الحرب ، أو الشعب الذى يُغْلَب على أمره . لا يمكن أن يصبح ملتزماً بشىء نحو سيده ، اللهمَّ إلا بأن يظل خاضعاً له طالما كان مجبراً على ذلك بحكم القوة ، أما السلطة المشروعة فإنها لا تتولّد عن واقعة طبيعية donnée naturelle (لأنه ليس لأحد حق على غيره بالولادة)، كما أنها لا تقوم مطلقاً على صلة قوامها العنف ، وإنما هى تتولَّد أولا وبالذات عن « التعاقد » أو « المواضعة » أو « التراضى » .

من هذا نرى أن المشكلة الكبرى فى علم السياسة عند روسّو إنما هى مشكلة العثور على شكل اجتماعىّ يكون كفيلا بحماية الشخص البشرى والدفاع عن ممتلكاته ، بكل ما لديه من قوة مشتركة ، بشرط أن يكون فى اتجاه الفرد به مجرَّد خضوع لنفسه ، فيظل بعد التعاقد حرًّا كما كان قبله ، وحلّ هذه المشكلة فى رأى روسّو إنما يكون بالالتجاء إلى فكرة « العقد الاجتماعى » ، فإن الترابط الحقيقى إنما هو ذلك الذى يقوم على تعاقد حرّ بين المترابطين . ومعنى « العقد الاجتماعى » هو أن يضع كل فرد منا شخصه وقوته فى خدمة

الجميع ، أو تحت إشراف الإرادة العامة ، فيتقبل المجتمع كل عضو من أعضائه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل . فالعقد الاجتماعىّ فى نظر روسّو هو من جهة مبدأ شرعية السلطات ، وهو من جهة أخرى مبدأ حرية المواطنين . أما عن شرعية السلطات ، فإن روسّو يقرر أن السلطة الشرعية الوحيدة إنما هى تلك التى تستند إلى موافقة (أو رضا) الأفراد . وليس العقد فى الحقيقة سوى التصميم الذى اتخذه الجميع (وكل فرد على حدة) بخصوص تكوين المجتمع وتحمل كل ما يترتب على ذلك من مزايا والتزامات . وإذن فإن أى نظام سياسى قائم لا يكون مشروعاً إلّا بقدر ما تتمسَّك الإرادة التى عبرت عن نفسها فى العقد الاجتماعى بما فى مجتمعها من أنظمة . أما عن حرية المواطنين ، فإن روسّو يقول إن الفرد حين يتحد بغيره من الأفراد — فى ظل العقد الاجتماعىّ — فإنه إنما يطيع نفسه ويخضع لإرادته هو ، ما دام قد اتخذ تصميماً إراديًّا على أن يصبح منتميا منذ تلك اللحظة إلى الجسم السياسىّ . وحتى حينما يخضع الفرد لقانون سنَّه الحاكم ولكنه مخالف لرأيه الخاص ، فإنه إنما يخضع لنفسه، مادام قد التزم تلقائياً بتقبّل القانون الذى تحدّده قاعدة الأغلبية .

ويأبى روسّو إلا أن يؤكد عنصر الحرية فى « العقد الاجتماعى » فيقرر أنه يستحيل أن تكون رعاية هذا العقد هى النزول بالأفراد جميعاً إلى مستوى العبيد ، فإن تنازل الفرد عن حريته إنما يعنى تنازله عن إنسانيته ، والواقع أن « الحرية » عند روسّو (وهى كما تعلم مبدأ الواجب والحق على السواء) ليست شيئاً تعسُّفيًّا أو حملا ثقيلا يمكن أن نتخلص منه ، وإنما هى جزء لا يتجزأ من صميم شخصيتنا بوصفنا كائنات بشرية ، ولهذا يقول روسّو بصريح العبارة : « إن تنازل الإنسان عن حريته إنما يعنى تنازله عن صفة الإنسانية ، وحقوق الإنسان ، وواجبات الإنسان نفسها . ومثل هذا التنازل لا يتفق مطلقا مع طبيعة الإنسان ، فإن فى انتزاع الحرية من الإرادة انتزاعاً لكل صبغة أخلاقية فى أفعالنا .. » . وإذن فلا يمكن أن يكون ثمة عقد ، إن لم يكن هناك تبادل ، وبالتبادل إنما يعنى استخدام الحرية فى الحصول على ضرب من التراضى المشترك . ولو أمكن أن يتنازل فرد عن كل حقوقه عن طريق العقد ، لحرم نفسه من هذا الطريق من كل حق فى التعاقد ، وبالتالى لكان انحلال العقد هو النتيجة الطبيعية لقيامه ! ولكن الفرد حين يستعمل حريته فى تقبل العقد

الاجتماعى ، فإنه إنما يتنازل تنازلًا تاماً عن حقوقه كفرد ، فى سبيل قيام الجماعة كجسم سياسىّ موحَّد . « وحين يَهَبُ الفرد نفسه للجماعة ، فإنـه لا يهب نفسه لشخص معين ، وإنما هو يَكْسِبُ لدى كل فرد آخر حقاً كهذا الذى له على نفسه ، وبالتالى فإنه يجنى ما يعادل كل ما فقده ، إن لم نقُلْ بأنه يكسب قوة أعظم من أجل المحافظة على ما يمتلكه » . .(contrat social, II, VI) ، وهكذا نرى أن روسّو يبدأ بفكرة الحرية الطبيعية للفرد ، على اعتبار أنها داخلة فى صميم ماهيته البشرية ، لكى لا يلبث أن يقضى على كل استقلال فردىّ بمجىء الحياة الاجتماعية ، ما دام على الفرد فى الدولة المدنية أن يخضع خضوعا تاماً للجماعة ومايبرر هذا التحوّل فى نظر روسّو هو فكرة « الاستقلال الذاتى » autonomie أو خضوع الفرد للقانون الذى منحه لنفسه بنفسه .

بيد أن روسّو لا يلبث أن يصحِّح من نظرته إلى العقد الاجتماعى ، فنراه يقرر فى موضع آخر أن ما يتنازل عنه كل فرد (بسبب هذا العقد) من قدرته ، وممتلكاته ، وحريته ، إنما هو جانب ضئيل فقط من كل هذا ، وهو الجانب الذى تهتم الجماعة بتنظيمه والإشراف على أساليبنا فى استعماله . فليس « التنازل » إذن تنازلًا كليا ، وإنما هو مجرد تنازل جزئى alienation partielle ، ويمضى روسّو إلى حد أبعد من ذلك فنراه يكاد ينكر فى خاتمة المطاف فكرة « التنازل » ، كلياً كان أم جزئياً ، بدليل قوله : « إنه لمن الخطأ أن نظن أن العقد الاجتماعى يستلزم من جانب الأفراد أى تنازل حقيقى ، فإن حالتهم بعد العقد لهى فى الحقيقة أفضل بكثير مما كانت عليه قبل العقد . » ، ومعنى هذا أنه ليس من آثار العقد الاجتماعى أن يتنازل الأفراد عن حرياتهم ، وإنما الذى يترتب على هذا العقد بالفعل هو تزايد حريات الأفراد . هذا إلى أن من شأن العقد الاجتماعى أيضًا أن يُثبّت دعائم المساواة كما ثبت دعائم الحرية ، وآية ذلك أن هذا العقد لا يهدم المساواة الطبيعية ، وإنما هو يستعيض عنها بمساواة أخلاقية شرعية يقيمها على أنقاض ضروب التفاوت الجسمىّ القائمة بين الناس ، وهكذا يصبح الناس متساوين أمام العُرف والقانون ، وإن كانوا متفاوتين من حيث القوة أو الذكاء .

فإذا ما تساءلنا الآن عن مصير الحرية الفردية بعد قيام العقد الاجتماعى ، كان رد روسّو أن الإنسان حرّ فى المجتمع ، لا لأنه يتمتع بضرب من الاستقلال الفردىّ ، بل لأن القانون

إنما يعبِّر عن إرادته الخاصة . فليست الحرية السياسية عند روسّو سوى مجرد تعبير عن احترام سيادة الشعب ... وعلى حين أن « السيادة » souveraineté كانت قبل العقد باطنة فى الفرد ، بحيث إنها كانت مختلطة تقريبا بحريته ،نجد أن السيادة قد أصبحت منحصرة بعد العقد فى إرادة الجميع ، أو فى الإرادة الكلية ، أو فى الإرادة العامة : volonté générale (على حدّ تعبير روسّو) . ومعنى هذا أن الشعب (بوصفه ترابطاً حرًّا لمجموعة من الأفراد) إنما ينتمى لنفسه فقط ، فهو صاحب السيادة على نفسه ، وهو لا بد من أن يحكم نفسه بقوانين يسننْها هو لنفسه ، ولعلَّ هذا هو ما عبَّر عنه روسّو حينما كتب يقول : « إن الشعب المحكوم بقوانين لا بدَّ من أن يكون هو واضعها ؛ فليس من حق أحد أن ينظم شروط الترابط بين المتعاقدين ، بل لا بدَّ لهم هم أنفسهم من أن يقوموا بهذا التنظيم » . « Le Peuple soumis aux lois en doit étre l'auteur : il n'appartient qu'à ceux qu s'associent de régler les conditions de l'association » . وهكذا نرى أن سيادة الجميع تختلط فى نظر روسّو بالحرية العامة ، والحرية العامة بدورها تختلط فى نظره بالإرادة العامة ، وليس المقصود بالإرادة العامة هو إرادة بعض الأفراد ، أو إرادة الأغلبية ، أو حتى إرادة المجموع القائم فى الحاضر ، بل المقصود بها الإرادة الكلية المطلقة من جميع النواحى ، أعنى إرادة المجتمع بأسره ، حاضراً كان أم مقبلًا ، أعنى تلك الإرادة التى لا تهدف إلَّا إلى غرض كلِّى ، ألا وهو مصلحة المجتمع بأسره . وحينما يقول روسّو إن سيادة الشعب هى سيادة مطلقة لا سبيل إلى التنازل عنها ، فإنه يعنى بذلك أن من واجب الإرادة الكلية أو العامة أن تظل دائما حرة مالكة لزمام نفسها ، وتبعاً لذلك فإنه ليس فى وسع أى شعب أن يتنازل عن سيادته لحاكم يتعهَّد له بالطاعة فى الحاضر والمستقبل ، لأن مجرد خضوع الشعب لمثل هذا الحاكم إنما يعنى تنازله عن السيادة ، وبالتالى انحلاله بوصفه هيئة سياسية ، ولهذا نرى روسّو يدعو إلى القضاء على نظام التوريث الملكى ، كما نراه ينادى بضرورة إلغاء نظام الامتيازات الوراثية التى كان يتمتع بها رجال الطبقة الأرستقراطية .

وعلى الرغم من أن روسّو يقرِّر أن السيادة هى فى ذاتها لا تقبل القسمة « indivisible » أعنى أنها تظل دائما محصورة بتمامها فى الشعب ، إلا أننا نراه يقرر أنها تتجلّى من الناحية

العملية على شكل قوى أو سلطات منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، كالسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية . فليس ما يمنع إذن من أن يتقاسم الحكم أشخاص عديدون أو هيئات عديدة تكون بمثابة القوى الموكّلة بالسيادة العامة ، ولكن هذا لا يعنى أن السيادة عندئذ قد توزعت أو انقسمت ، فإن الشعب يظل دائما أبداً هو صاحب السيادة التشريعية ، والتنفيذية ، والقضائية ، على الرغم من توزّع تلك السلطات بين أفراد عديدين أو هيئات عديدة . هذا إلى أن لتوزيع السلطات من الناحية العملية قيمة كبرى ، لأنه يَحُول دون تجمُّع سائر القُوَى فى أيدى مجموعة بعينها من الناس ، وبالتالى فإنه يخدم مبدأ الوحدة التى لا تنقسم للسيادة فى داخل الجسم السياسى ككلّ .

والظاهر أن روسّو حين يتحدث عن الإرادة العامة أو الإرادة الكلية ، فإنه يعنى إرادة خير المجموع من جانب المجموع نفسه ، سواء أكان هذا المجموع حاضراً أم مستقبلًا . وهنا يكاد مفهوم « الإرادة الكلية » يختلط بمفهوم « العقل الكلىّ » ، بدليل قول روسّو نفسه : « إن الإرادة العامة لهى باستمرار إرادة مستقيمة ، كما أنها لا تهدف دائماً إلّا إلى المصلحة العامة » ، ولكن هذا لا يعنى أن الصواب لا بدَّ بالضرورة من أن يحالف كلّ تصميم يتخذه الشعب ، فإن الشعب يريد مصلحته دائماً ، ولكنه لا يحسن رؤيتها دائماً . ويعود روسّو فيفرق بين « إرادة الكل » la volonté de tous و « الإرادة العامة » voloné générale بدعوى أن الأخيرة منهما لا تراعى إلّا المصلحة المشتركة ، فى حين أن الأولى تتجه نحو المصلحة الخاصة L'intérêt privé لأنها فى صميمها ليست سوى مجموع الإرادات الجزئية . (Contrat social, II., III) ، ولسنا ندرى على وجه التحديد ، ماذا عسى أن يكون مُرَاد روسّو من وراء هذه التفرقة ، وإنما الذى نعلمه أن روسّو نفسه قد ضلَّ سواء السبيل من وراء كل هذه التفرقات . فكان ينادى فى خاتمة المطاف بمبدأ « تنزيه الشعب » (أو معصوميّته من الخطأ) l'infaillibilité de la nation ولا شك أنه إذا كان روسّو يعنى بذلك أن الشعب لا يمكن أن يخطىء فى حق نفسه ، أو فى حق أحد أفراده ، فإنه إنما يناصر مبدأ زائفاً خطيراً وخيم العواقب . وأما إذا كان يعنى بذلك (كما سيقول كَنْت من بعد) أن إرادة الأفراد أو الشعوب حين تكون كلية على الاطلاق ، وحين تتجه نحو موضوع كلىّ ، فإنها لا بد من أن تكون مستقيمة ، لأنها عندئذ تختلط بالواجب

وتمتزج بالحق ، وهما الموضوعان الوحيدان اللذان يتمتعان بصبغة « الكلية المطلقة » ؛ نقول إنه إذا كان هذا هو ما يعنيه روسّو ، فإننا لن نجد حرجاً فى أن نسلّم معه بصحّة هذا المبدأ .

أما « القانون » la loi فى رأى روسو فهو مجرد تعبير عن هذه الإرادة العامة أو الكلية . وليس من سبيل للحصول على تعبير دقيق عن هذه الإرادة الكلية إلا باستشارة جميع أعضاء الجماعة ، والعمل برأى الأغلبية حين يكون ثمة خلاف فى الرأى . ولكن على الرغم من أن قانون الدولة هو الإرادة العامة نفسها فى سعيها نحو التعبير عما يطابق العقل (وفقا لما يرتضيه الجميع) ، إلا أن قانون الدولة قد يكون مجرد تفسير خاطئ للعدالة ، وبالتالى فإن القانون الوضعى ليس بالضرورة قانونا كاملا . ومن هنا فإنه لا بد للشعب من أن يحتفظ لنفسه بحق تعديل القوانين أو إلغائها عند الضرورة . وأما الغرض الذى ينبغى أن يهدف إليه كل قانون فهو تحقيق أكبر خير ممكن للجميع ، أعنى تحقيق الحرية والمساواة . ولا بد للشعب من الحرية ، فإن أى قيود تفرض عليه إنما تعنى استلاب الجسم السياسى قدراً معينا من القوة . ولا تقوم الحرية بدون المساواة ، ولكن المساواة هنا لا تعنى انعدام التفاوت نهائيا فى القوة والثراء بين الأفراد ، وإنما هى تعنى تحقيق ضرب من التقارب بين المواطنين ، حتى لا يكون فى المجتمع مواطن هو من الثراء بحيث يستطيع أن يبتاع مواطنا آخر ، ولا يكون هناك مواطن هو من الفقر بحيث يجد نفسه مضطرا إلى أن يبيع نفسه لمواطن آخر . وفى هذا يقول روسو : « هل تريدون أن تكفلوا للدولة أسباب الثبات والاستقرار ؟ إذن فعليكم بأن تقربوا بين طرفيها المتباعدين بقدر ما فى وسعكم ، حتى لا يكون على الدولة أن تتحمل أثرياءها المترفين وفقراءها المُعْوَزين . والواقع أن هاتين الحالتين (الاجتماعيتين) ، اللتين هما بطبيعة الحال غير منفصلتين ، إنما تمثلان خطراً داهما على المصلحة العامة : لأن من الواحدة منهما يخرج الطغاة ، ومن الأخرى يخرج ضحايا الطغيان ، وبين هاتين الطبقتين إنما تتم المتاجرة بالحرية العامة : لأن الواحدة منهما تبيع ، والأخرى تشترى ... ولما كان من شأن القوة باستمرار أن تنزع نحو هدم المساواة ، فإن من واجب قوة التشريع أن تجئ فتعمل دائماً على صيانة تلك المساواة » .

(Contrat Social., II XI.)

وعلى حين أن المفكرين السياسيين فيما قبل روسو كانوا يخلطون بين سيادة الدولة والحكومة ، نجد أن روسو يقرر أن السيادة للدولة وحدها ، وأن الحكومة ليست سوى مجموعة من الناس الذين يعهد إليهم المجموع بمهمة العمل على تنفيذ الإرادة العامة . فليست الحكومة فى نظر روسو سوى هيئة متوسطة تقوم بين الأفراد sujets (أو المحكومين) من جهة ، وبين الحاكم le souverain (أو الأمة) من جهة أخرى ، أعنى أنها مجرد أداة تحقق بينهما التواصل ، وتقوم بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية ، مدنية كانت أم سياسية . وتبعا لذلك فإن القائمين على شئون الإدارة الحكومية إنما هم فى نظر روسو مجرد « وكلاء عن الشعب » ينوبون عنه فى الاضطلاع بمهام الحكم . ولما كان الغرض الرئيسى للحكومة هو أن تستعمل كافة الوسائل من أجل ضمان احترام الإرادة العامة ، فإن المهمة الأولى للحكومة هى استئصال شتى العوامل التى قد تؤدى إلى تنازل الشعب عن سيادته ، سواء أكان ذلك بشكل كلى أم جزئى . وكل حكومة لا تكفل للإرادات (الحاضرة أو المستقبلة) أسباب السيادة التامة إنما هى بالضرورة حكومة غير شرعية تقوم على انتهاك الحق المشترك لجميع الأفراد ... وهكذا يخلص روسو إلى القول بأن « كل حكومة شرعية لا بد من أن تكون جمهورية » .

أما فيما يتعلق بأشكال الحكومات ، فإن روسو يقر أن الاختلاف بينها لا يرجع إلى اختلاف فى أسلوب تنظيم السلطة التشريعية ، مادام من الضرورى أن تظل هذه السلطة فى يد الأمة نفسها ، وإنما يرجع الاختلاف بين أشكال الحكومات إلى أسلوب تنظيم السلطة التنفيذية . فهل نعهد بتنفيذ إرادة الجميع إلى الجميع ، أم إلى بعض الأفراد ، أم إلى فرد واحد فقط ؟ تلك هى المشكلة فى نظر روسو ، ولكن سواء عهدنا بمهمة التنفيذ إلى واحد أم إلى كثيرين أم إلى الجميع ، فإن القائمين على شئون التنفيذ لا بد أن يكونوا مسئولين أمام الشعب ، بحيث يمكنه فى أى وقت أن يسحب منهم التفويض . حقا إن إسناد السلطة التنفيذية إلى الجميع ، وتحميل الشعب بأسره مهمة تنفيذ التصميمات العامة ، لهو أمر يكاد يكون أدخل فى باب المستحيل منه فى أى باب آخر ، ولكن من المؤكد أن هناك خطورة أعظم فى أن نعهد بالقوة التنفيذية إلى طائفة قليلة من الأشخاص أو إلى شخص واحد . وربما كان الأصلح للدولة أن تقسم الوظائف ، وأن يتبع فى الحكم

نظام مختلط système mixte . وهنا يتوقف روسو قليلا عند دراسة النظام السياسى الذى أطلق عليه الإنجليز اسم « الحكومة التمثيلية » gouvernement representatif فيقول إنه لا بد لنا من أن نسلم مع مونتسكيو بضرورة توزيع السلطات الحكومية ولكننا لا بد من أن نتذكر دائما أبدا أن السيادة هى للأمة أولا وأخيراً . ثم يعرض روسو لدراسة مبدأ « التمثيل » ، فيقول إن هذا المبدأ يتعارض تعارضاً صارخاً مع مبدأ الحرية الحقيقية . والواقع أن « الممثل » أو « الممثلين » إنما هو فرد أو جماعة من الأفراد تتخذهم الأمة بديلا لها فيقومون بتمثيلها ويمارسون سلطاتها . ولكن مثل هذا النظام إنما يعنى أن تكون الأمة حرة يوم الانتخاب فقط ، فإذا ما انقضى ذلك اليوم أصبحت الأمة تحت رحمة أولئك الممثلين ، وكأننا هنا بإزاء تنازل مؤقت عن الحرية الشعبية سرعان ما يستحيل إلى ضرب من العبودية . حقا إن فى استطاعة الشعب أن يختار له عملاء ، ووكلاء ، وموظفين ، يكون لهم تفويض محدد يمكن سحبه منهم فى أى وقت ، ويكونون مسئولين أمامه بشكل عملى فعال ، وأما أن تختار الأمة لنفسها ممثلين ينوبون عنها ، فإن معنى هذا أن ضميرهم قد حل محل ضميرها هى ، وأنه قد أصبح من حقهم أن يعملوا كل شيء بدلا منها ، تحت مسئوليتهم الخاصة . والواقع أن السيادة لا يمكن أن تمثل ، لأن هذا معناه التنازل عنها ، وإنما تنحصر السيادة أولا وبالذات فى الإرادة العامة ؛ والإرادة العامة لا يمكن أن تمثل ، فإنها إما أن تكون كاملة بتمامها أو لا تكون ، وليس ثمة وسط بين الأمرين . وإذن فإنه ليس فى وسعنا أن نعد نواب الشعب بمثابة ممثليه ، وإنما هم مجرد وكلاء أو عملاء ... ولما كان القانون هو تعبير عن الإرادة العامة ، فإن من الواضح أنه لا سبيل إلى تمثيل الشعب فى مضمار السلطة التشريعية ، بل إنما يكون هذا التمثيل فى مضمار السلطة التنفيذية التى هى عبارة عن القوة مطبقة على القانون ... وإذا كان الشعب الإنجليزى يتوهم أنه حر ، فإنه فى الحقيقة إنما يقع فى خطأ بالغ ، لأن هذا الشعب ليس حراً إلا أثناء انتخابه لأعضاء برلمانه ، فإذا ما تم انتخابهم أصبح الشعب مستعبداً ، ولم يعد له أى كيان حقيقى »[1] . (cf. "Contrat social". II., XV.) ومعنى هذا أن الشعب الإنجليزى — فى نظر

(١) "Le peuple anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection de ces membres du parlement; sitot qu'ils sont elus, il est esclave il n'est rien."
("**Contrat Social**" **II., XV**)

روسو — إنما يتخلى عن سيادته التشريعية لممثّليه ، وبالتالى فإنه يتنازل عن حريته لمدة معينة من السنين . أما المثل الأعلى فى رأى روسو فهو أن يتم وضع القانون على يد الجميع بطريقة مباشرة (على قدر الإمكان) ، وأن يعهد بتنفيذ القانون (فقط) إلى ممثلين أو بالأحرى إلى وكلاء .

وهنا يثار اعتراض خطير : إذ كيف يتسنى للمواطنين ، فى دولة كبيرة ، أن يمارسوا السلطة التشريعية بطريقة مباشرة ، أو على الأقل عن طريق وكلاء مفوضين يكونون تحت سيطرتهم المباشرة ؟ هذا ما يجيب عليه روسو بقوله إننا هنا ولا شك بإزاء أمر مستحيل ، ولهذا فإن الحرية الحقيقية إنما تتطلب دولاً صغيرة ومجتمعات صغيرة يكون من الممكن أن يتحقق فيها كل شيء بطريقة مباشرة على يد أصحاب الأمر أنفسهم ، حتى تسود الحرية الداخلية على الوجه الأكمل . أما إذا قيل فى الاعتراض على هذا الردّ إن الدول الصغيرة ستقع حتما تحت سطوة الدول الكبرى ، فيكون مصيرها تحت رحمة مطامع تلك الدول ، كان جواب روسّو على هذا الاعتراض أن اتحاد الدول الصغيرة فيما بينها هو الكفيل بأن يخلق منها جَبْهات قوية تقف فى وجه أى اعتداء خارجىّ . ومعنى هذا أن روسُّو يريد أن يحلّ المشكلة بالالتجاء إلى مبدأ التحالف أو الاتحاد الفيدرالى فيما بين الدول الصغرى . وهكذا ينتهى روسّو إلى القول بأن الجمهورية الحقيقية إنما هى الجمهورية الفيدرالية confédérative التى يقوم فيها نظام سياسى على غرار النظام القائم فى سويسرا (حيث يوجد ترابط بين عشرين مقاطعة تأتلف من اتحادها دولة مشتركة) . حقا إن سويسرا فيما يقول روسّو لازالت جمهورية ضعيفة ضئيلة الشأن ، ولكنْ ليس ما يمنع من أن تقوم جمهوريات أقوى وأعظم شأناً تتكوَّن من اتحاد دولة صغيرة أكثر عدداً وأوسع رقعة .

فإذا ما حاولنا الآن أن نحكم على فلسفة روسّو السياسية حكما عامًّا مقتضبا ، وجدنا أن روسّو قد وضع مبادئ ممتازة ، ولكنه لم يحسن دائما استخلاص ما يترتب عليها من نتائج . وهكذا انتهى روسّو إلى المبالغة فى تقرير حقوق الدولة ، وكان ينبغى بحكم منطق مذهبه أن ينتهى إلى تقرير الحرية الفردية . ولكن ربما كانت الميزة الكبرى لفلسفة روسّو السياسية هى أنها أقامت دعائم المجتمع ، لا على المصالح المادية أو العقل المجرد كما فعل هلفسيوس Hélvétius ومونتسكيو ، بل على الإرادة الواقعية التى تجعل (وحدها) من الإنسان موجوداً أخلاقيا . وهكذا كان روسّو (كما قال هيجل من بعد) أول من نادى بأن

الحرية هي ما يكوّن صميم ماهية الإنسان ، فمهّد بذلك الطريق لكَنْتَ الذى سيجعل من الحرية دعامة فلسفته الأخلاقية .

ولو أننا عمدنا الآن إلى عقد مقارنة سريعة بين الفلسفة السياسية عند كل من مونتسكيو وروسّو ، لوجدنا أن روح المذهب عند الواحد منهما مغايرة تماما لروح المذهب عند الآخر ، حتى لقد ذهب بعض المؤرّخين إلى أنهما كانا يسيران فى اتجاهين متضادين . والواقع أن مونتسكيو ، نظراً لتمسكه بمبدأ الحرية ، قد ظل يناصر مبدأ الهيئات المتوسّطة وسائر المنظمات العصرية التي يمكن أن تحدّ من سلطة الملك أو الحاكم . ولم يكن مونتسكيو يدعو إلى الثورة وقلب الأنظمة ، بل هو كان يرى أن من شأن الحريات السياسية والفردية أن تتولّد عن طريق التحول التدريجي للنظام التقليدى القائم . وعلى الرغم من أن مونتسكيو كان يرى فى الدستور الإنجليزى نموذجاً لما ينبغى أن يكون عليه الدستور السياسىّ لأى بلد من البلدان ، إلا أنه كان يؤمن بإمكان إدخال الكثير من التعديلات على الدستور الفرنسى القائم آنذاك ، دون عنف أو هدم أو انقلاب . فلم يكن مونتسكيو يرى أى مانع من أن تتحسّن الأوضاع السياسية فى فرنسا ، وأن تتزايد الحرية السياسية بطريقة تدريجية ، بل كان يعتقد أن فى استطاعة فرنسا أن تتوصّل بعد أمد قليل من الزمن إلى تأسيس برلمان يختاره الشعب لكى يدافع عن حقوق الأمةويكون اللسان الناطق باسمها . وأما روسو ، فإنه قد علّق أهمية كبرى على نظريته فى سيادة الأمة ، ونادى بأن من حق الشعب أن يمارس بنفسه السلطة التشريعية ، كما أعلى من شأن الإرادة العامة بوصفها واضعة القوانين وحامية المساواة ؛ فكان بذلك نبىّ الديموقراطية فى القرن الثامن عشر دون منازع . وعلى حين كان اتجاه مونتسكيو يميل إلى تعديل الدستور الفرنسى عن طريق تقوية المنظمات السياسية التى كانت موجودة قبل ازدياد السلطة الملكية وتمركزها فى شخص الحاكم ، وهو ما قد يحقق للمجتمع السياسىّ القائم مزيداً من الحريات بطريقة تدريجية منتظمة ، نجد أن اتجاه روسّو يميل إلى تحطيم النظام القديم بما فيه من مخلّفات انحدرت إليه من العهد الإقطاعىّ ، وما فيه من امتيازات ممنوحة لبعض الهيئات المتوسّطة ، من أجل الاستعاضة عن كل هذا بسيادة شعبية مطلقة تحل محلّ السلطة الملكية التى كانت تميل منذ نحو قرنين من الزمان إلى الاستبداد .

أما فيما يتعلق بالنظام النيابى فإن مونتسكيو يريد للشعب أن ينتخب نوابه ، دون أن

يملى عليهم رأيا بعينه ، أو دون أن يعهد إليهم بتفويض آمر مطلق . ومعنى هذا أن نواب الشعب هم ممثلوه فى رأى مونتسكيو ، فمن حقهم بعد الانتخاب أن يبحثوا شتى الأمور ويفصلوا فيها وفقا لما تقضى به ضمائرهم . وأما عند روسّو ، فإن الأمر على خلاف ذلك تماماً ، فإن روسّو يرفض مبدأ التمثيل ، أو هو على أقل تقدير يهبط بالنواب إلى مستوى الوكلاء أو المندوبين . وعلى حين أن مونتسكيو يرى أن السلطة (أيا ما كان مصدرها) لا بد من أن تظل مُوزَّعة ومحددة ، نجد أن روسّو يقرر أن الشعب هو مصدر كل سلطة ، وأنه ليس فى السلطة تقسيم أو توزيع ، كما أنه ليس لها حدود . وفضلًا عن ذلك فإن الفكرة السائدة عند مونتسكيو هى أن تركز السلطة فى يد واحدة من شأنه حتما أن يؤدى إلى الطغيان ، وأن السيادة المطلقة للشعب قد لا تقل استبداداً عن السيادة المطلقة للملك ؛ وأما عند روسو فإن الفكرة السائدة هى أن الإرادة العامة لا تخضع لأى قانون ولا تتقيد بأية قاعدة ، حتى ولا بتلك القواعد التى سبق لها هى نفسها أن نادت بها ودعت إليها . وعلى حين أن المثل الأعلى للديموقراطية فى نظر مونتسكيو هو كفالة الأمن والطمأنينة للمواطن من جهة ، وتحقيق التوازن بين السلطات من جهة أخرى ، ضماناً لتحقيق العدالة واجتناب العَسْف أو الاستبداد ، نجد أن روسّو يدعو إلى ديموقراطية مباشرة تقوم على رضى المحكومين وشعور المواطنين أنفسهم بأنهم هم الذين اختاروا ، وَهُمْ الذين يريدون كل يوم من جديد ، ذلك النظام الذى يعيشون فى كنفه . ولكننا نلاحظ أن منتسكيو لم ينجح فى أن يضع معياراً دقيقاً للحكم على أنواع التشريعات ، فبقى مبدأ احترام الشرعية légalité عنده مبدأ عائماً قد يفضى — فى حالة بعض الأنظمة المعتدلة — إلى ضرب من الأنظمة المحافظة المستسلمة . وأما روسّو فقد قدم لنا مجموعة من الأوهام التشريعية (كالعقد الاجتماعى ، والسيادة الشعبية والإرادة العامة) التى تقبل الكثير من التحويلات الأسطورية ، فأصبح من السهل على الكثيرين أن يتخذوا منها أساطير يبررون بها ضروباً جديدة من الطغيان . وقد أثبتت لنا الثورة الفرنسية نفسها من بعد أنه ليس ما يمنع من أن يستغلّ الشعب مبدأ « السيادة المطلقة » من أجل إقامة حكم استبدادىّ يقوم على الطغيان ، بحجة أن الإرادة العامة معصومة من الخطأ . ومهما يكن من شىء ، فإن المشكلة السياسية الكبرى اليوم قد أصبحت هى مشكلة التوفيق بين مبدأ روسّو فى الاستقلال الذاتى أو الحكم الذاتى autonomie ومبدأ مونتسكيو فى الحرية .

وسيكون على الدساتير الديموقراطية من بعد أن تحاول حلّ هذه المشكلة بالعمل على التأليف بين مبدأ تخفيف السلطات ، ومبدأ سيادة الشعب ؛ مع مرعاة ظروف كل مجتمع وتاريخ كل شعب .

(Cf. Aron : "L'Honime Contre les Tyrans.", EMF., 1944, pp. 362 – 4)

مشكلة الحرية عند جون ستيوارت مل :

اهتم مل Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) فى كتابه المشهور الموسوم باسم « فى الحرية » "On Liberty" بدراسة العلاقة بين الفرد والمجتمع ، والبحث فى الصلة بين الحرية والسلطة ، فقدم لنا آراء سياسية هامة لعلاج سوءات الديموقراطية من ناحية ، وتفادى أخطار النظم الاستبدادية من ناحية أخرى . وقد بدأ جون ستيورات مل دراسته بقوله إن مشكلة الصراع بين الحرية والسلطة هى من أقدم المشكلات التى عرفها التاريخ السياسى ، بدليل أننا نجدها على أشدّها عند اليونان والرومان وغيرهم من شعوب العالم . وقد اتخذت هذه المشكلة منذ أقدم العهود صورة نزاع حاد بين طبقات المحكومين والحكام ، فأصبحت كلمة « الحرية » إنما تعنى حماية الأفراد ضد طغيان الحكام السياسيين . وهكذا كانت الشعوب تنظر إلى حكامها على أنهم طبقة مستبدة كل همها إيقاع الظلم بهم ، وكأن « السلطة » سلاح خطير لا بد للحاكم من أن يشهره فى وجه محكوميه ! وتبعاً لذلك فقد كان هم الوطنيين من المواطنين هو العمل على وضع حدود لما للحاكم من سلطة على الأفراد ، حتى لا يكون الأفراد تحت رحمة حاكم مستبد يتحكم فى مصائرهم ، فلم يكن بد من أن يحاول الأفراد الحصول على بعض ضمانات خاصة (هى ما يسمى الحريات أو الحقوق السياسية) يلتزم الحاكم بمبدأ احترامها وعدم مخالفتها ، وإلا استهدف لمقاومة المحكومين وتمردهم . ولم تلبث هذه الحقوق أن اتخذت صبغة دستورية فأصبح الحاكم ملزماً بالحصول على موافقة الأمة أو نوابها قبل القيام بتنفيذ أى إجراء هام يخص الهيئة السياسية . ولما تقدمت الأحوال البشرية فى العصر الحديث فطن الناس إلى أنه ليس ثمة ضرورة طبيعية توجب على الحكام أن يكونوا بمثابة قوة مستقلة تتعارض مصالحها مع مصالح المحكومين . ومن هنا فقد رأى الناس أنه قد يكون من الأفضل لنظام الحكم أن يقوم على أساس اعتبار الحكام نواباً يتصرفون بإذن الشعب ، ويكون من حق الشعب أن يعزلهم من مناصبهم متى

راق له ذلك . ولم تلبث هذه النظرة الجديدة إلى الحكام بوصفهم نوابا مؤقتين يختارهم الشعب أن أصبحت هي المبدأ السياسي الذي اعتنقته سائر الأحزاب الشعبية ، مما أدى إلى قيام مذهب سياسي جديد يوحد بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكومين ، وينادى بأنه يكفي أن نجعل الحكام مسئولين بالفعل أمام شعوبهم لكي نضمن عدم انحراف السلطة عن الغرض الأسمى الذي جُعلت من أجله . ومعنى هذا أن دعاة هذه النظرية أصبحوا يتوهمون أنه لا حاجة بنا إلى حماية الشعب ضد إرادته ، مادامت سلطة الشعب على نفسه هي المظهر الأوحد لسيادة الحكم الديموقراطي الصحيح . ولكن قيام الحكومات الجمهورية الديموقراطية في كثير من بلدان أوروبا لم يلبث أن أظهرنا على مساوئ هذا النوع من الحكم ، إذ تحقق الكثيرون من أن عبارات « الحكم الذاتي » و « سيادة الأمة » و « سلطة الشعب على نفسه » وما إلى ذلك من عبارات إن هي إلا عبارات جوفاء قد لا تعتبر من الحقيقة في شيء . وآية ذلك أن ما يسمونه باسم « سيادة الشعب » قد يعني أن تتحكم طائفة من الشعب في طائفة أخرى ، كما أن ما يطلقون عليه اسم الحكم الذاتي قد لا يعني أن يحكم كل فرد نفسه ، بل أن يكون كل فرد محكوماً بالآخرين ! وهكذا فطن الكثير من الفلاسفة السياسيين إلى أن ما يسمى حكم الأغلبية قد يستحيل في نهاية الأمر إلى « طغيان الأغلبية » حين يظهر حزب قوي ينتزع مقاليد الحكم من أيدي الشعب ، لكي لا يلبث أن يستبد بالحكم على حساب مصالح الشعب . ولو وقف الأمر عند حد هذا الطغيان السياسي الذي قد تمارسه الجماعة على أفرادها لهان الخطب ، ولكن ثمة طغيانا آخر قد لا يقل عنه خطراً ، ألا وهو طغيان الرأي العام ، والعرف ، والمعتقدات السائدة في المجتمع .. إلخ . والواقع أن المجتمع كثيراً ما يميل إلى فرض آرائه على الأفراد بطريقة استبدادية غاشمة ، مما قد يؤدي به إلى الحيلولة دون ظهور فرديات قوية تتميز عن باقي الأنماط الجماعية السائدة ، وبذلك يكون الاستبداد الاجتماعي حجر عثرة في سبيل حرية الفرد واستقلاله وتقدمه وترقيه . ولكن المشكلة هي على وجه التحديد في معرفة السبيل إلى إقامة ضرب من التوازن بين المصلحة العامة والحرية الفردية ، حتى لا يتفكك النظام الاجتماعي من جهة ، ولا تجور سلطة المجتمع على حقوق الفرد من جهة أخرى .

وهنا يتساءل جون ستيوارت مل قائلا : « ما هو الحد المشروع الذي ينبغي أن تتوقف

عنده سيادة الفرد على نفسه ؟ وأين تبدأ سلطة المجتمع ؟ وما هو القدر الذى ينبغى أن نعهد به إلى الفردية ، والقدر الذى ينبغى أن نعهد به إلى المجتمع ، فى صميم حياتنا البشرية ؟ » ثم لا يلبث أن يجيب على هذا التساؤل بقوله إنه إذا أردنا أن نعطى لكل من الفرد والمجتمع نصيبه العادل فى هذه القسمة ، فلا بد لنا من أن نمنح كلا منهما ما يخصه على وجه التحديد . وتبعاً لذلك فإن علينا أن نمنح الفرد ذلك الجانب الذى يخصّه بوصفه شخصاً مستقلًا قائماً بذاته ، كما أن علينا أن نمنح المجتمع ذلك الجانب الذى يهمه بوصفه داخلا فى صميم تكوينه الاجتماعى ، وتبعاً لذلك فإن مل يقرر أن الغاية الوحيدة التى يمكن أن تبرر تدخل الناس (منفردين أو مجتمعين) فى شئون فرد من الأفراد ، أو فى حرية فرد من الأفراد ، هى حماية أنفسهم منه ، ومعنى هذا أن الغرض الوحيد الذى يبرر بحق استخدام القوة مع أى فرد يعيش فى جماعة متمدنة إنما هو منع هذا الفرد من إلحاق الأذى بغيره من الأفراد ، أما اعتبار مصلحته الخاصة — مادية كانت أم معنوية — فلا يكفى مسوغاً إلى هذا التدخل ، لأنه لا يجوز إكراهه على إتيان فعل أو الامتناع عن عمله بحجة أنه من الأفضل له أن يتصرف على هذا النحو ، أو بدعوى أن هذا يجعله أسعد حالًا ، أو لأن هذا فى رأى الناس أقرب إلى الحق أو أدنى إلى الصواب . حقا إن كل هذه قد تكون مبررات قوية للاحتجاج على تصرفه ، أو مناقشته والتباحث معه ، أو محاولة إقناعه بخطأ تصرفه ، ولكنها لا تبرر إكراهه أو إلحاق الأذى به إذا هو تصرف على أى نحو آخر . وإذن فإن التدخل فى حرية الفرد لا يكون مشروعاً إلا إذا كان السلوك الذى نريد أن نحول بينه وبين إتيانه سلوكاً ضارًا من شأنه أن يلحق الأذى بأى شخص آخر . ومعنى هذا أن التصرف الوحيد الذى يجعل صاحبه مسئولا أمام المجتمع إنما هو ذلك الذى يمسّ الآخرين . أما ما عداه من تصرفات لا تعلق إلا بشخص صاحبها ، فإن للفرد فى إتيانها حرية مطلقة لا تحدها حدود . وتبعاً لذلك فإن الفرد سيد مطلق يتحكم فى نفسه وجسمه وعقله بما يتراءى له .

بيد أن هذه النظرية (فيما يقول مِلْ) لا تنطبق إلا على الراشدين من بنى البشر ، لأن الأطفال القُصّر هم فى حاجة دائماً إلى رعاية الآخرين ، فلا بد لنا من العمل على حمايتهم من أنفسهم ، كما تتحتم علينا أيضاً حمايتهم من الأذى الذى قد يوقعه بهم الآخرون ، ولهذا

السبب عينه ، يرى مِلْ أنه لا بد لنا من أن نستثنى من القاعدة السابقة أيضاً تلك الشعوب المتأخرة التي لا زالت فى مرحلة الطفولة (أو تحت الوصاية) . وعلى ذلك فإن الاستبداد فى رأى مِلْ وسيلة مشروعة لحكم الشعوب الهمجية المتخلفة ، بشرط أن تكون غايته إصلاحهم ، وأن يتسنى تبرير هذه الوسيلة بتحقيق تلك الغاية فعلا ، وإذن فإنه ليس فى الإمكان تطبيق مبدأ الحرية ، اللهم إلا بعد أن يكون الإنسان قد أصبح قادراً على الارتقاء بنفسه عن طريق المناقشة الحرة المبنية على المساواة بين الأفراد . ولكن بمجرد ما تتهيأ للأمة القدرة على الاتجاه نحو إصلاح شئونها عن طريق الاقتناع أو الاعتقاد ، فإن القسر أو الإكراه (سواء أكان بطريق مباشر أو عن طريق غير مباشر كما هو الحال فى العقوبات التى توقع فى حالة العصيان) يصبح أمراً غير مشروع كوسيلة لتحقيق مصلحتهم ، ولا يسوغ الالتجاء إليه اللهم إلا لحماية الآخرين من أذى الفرد .

(J. S. Mill : « On Liberty », Ch. I. Introductory.)

وليس من حق المجتمع — فيما يرى مل — أن يتدخل فى المجال الباطنى للشعور الفردى ، فإننا هنا بإزاء مجال شخصى بحت لا يجوز للمجتمع أن يقتحمه . ولهذا ينادى مِلْ بحرية الفكر والوجدان ، مؤكداً أن للفرد حرية مطلقة فى الرأى والعاطفة ، أيًّا ما كان الموضوع الذى هو بصدده ، أعنى أن هذه الحرية تمتد إلى شتى المجالات النظرية والعملية والخلقية واللاهوتية .. إلخ . وقد يقع فى ظننا أن حرية التعبير عن الآراء والعمل على نشرها تندرج تحت مبدأ آخر ، نظراً لأنها تتصل بذلك الشطر من سلوك الفرد الذى يمس الآخرين ، ولكن ملْ يأبى أن يفصل حرية التعبير عن حرية التفكير (لما بينهما من علاقة وثيقة) ، فهو يترك للفرد مطلق الحرية فى ممارسة حقه فى التعبير عن آرائه . كذلك ينسب مِلْ إلى الفرد حرية اختيار ما يلائم ذوقه وميوله ، فيرى أن الفرد حر فى أن يشكل حياته على الوجه الذى يتلاءم مع خلقه ، ويقرر أننا أحرار فى أن نتصرف على النحو الذى نريده ، بشرط ألا يتسبب تصرفنا فى إلحاق أى أذى بالآخرين ، . ويضرب مِلْ مثلًا لذلك فيقول إنه لا موجب لمعاقبة أحد لمجرَّدْ أنه سَكَر ، ولكن من حق الدولة أن تعاقب الجندى أو الشرطى إذا ضُبط مخموراً أثناء تأديته لواجبه . ولا يكتفى مِلْ بالإشارة إلى حرية الفرد فى التفكير والتعبير والتصرف ، بل هو يعطيه أيضاً حق الاجتماع بغيره من الأفراد ، ما دام الغرض الذى يجتمع من أجله معهم لا ينطوى على إلحاق أى أذى بالآخرين .

ويستطرد مِلْ فيقرر أن أى مجتمع لا يكفل لأفراده كل هذه الحريات لا يمكن أن يكون مجتمعا حُرًّا بمعنى الكلمة ، أيًّا ما كان شكل الحكومة القائمة فيه . والحرية الوحيدة التى تعدّ جديرة بهذا الاسم إنما هى تلك التى ننشد بمقتضاها مصلحتنا بالطريقة التى نؤثرها ، طالما كنا لا نحاول أن نستلب الآخرين مصالحهم ، أو أن نقف حجر عثرة فى سبيل حصولهم على تلك المصالح ، أو أن نعرقل جهودهم التى يبذلونها ابتغاء تحقيقها . فكل فرد (على حدّ تعبير مِلْ) هو الحارس المكلف بالسهر على صحته الخاصة ، جسمية كانت أم عقلية أم روحية ، والإنسانية نفسها إنما تكسب الكثير حين يسمح الناس بعضهم لبعض بأن يعيش كل منهم على النحو الذى يروق له ، فى حين أنها لن تفيد شيئا لو أن كل فريق منهم حاول أن يكره الآخر على أن يعيش على النحو الذى يبدو للآخرين خيراً) .

وقد كرَّس جون ستيوارت مِلْ فصلًا بأكمله من كتابه فى الحرية للحديث عن حرية التفكير والمناقشة ، فقال فى تأييده لحرية الفكر : « لو أن إجماع البشرية انعقد على رأى ، وخالفها فى هذا الرأى فرد واحد ، لما كان حق البشرية فى إسكات هذا الفرد بأعظم من حقه فى إسكات البشرية إذا تهيأت له القوة التى تمكنه من ذلك » . ولو كان الرأى هو مجرد « ملكية شخصية » لا فائدة منها للآخرين ، أو لو كان فى قمع الرأى مجرد أذى يلحق بصاحبه فقط ، لكان هناك فارق كبير بين أن نسكت فرداً أو نسكت عدداً كبيراً من الأفراد ، ولكن الخطورة فى قمع الرأى الفردى إنما تنحصر على وجه التحديد فى أننا بذلك إنما نحرم الجنس البشرى نفسه من رأى ربما أفادت منه الأجيال اللاحقة ، هذا إلى أننا قد نكون على ثقة من أن الرأى الذى نقمعه هو بالضرورة رأى خاطئ ، فإن الأغلبية نفسها قد تكون معصومة من الخطأ . وليس من حق أية أغلبية أن تصدر حكمها للبشرية قاطبة ، مستبعدة سائر الأحكام الأخرى التى قد يصدرها أفراد قلائل لهم أيضا الحق فى التفكير والتعبير ، وإلا لكان معنى ذلك أنها هى وحدها التى تملك الحقيقة المطلقة ، وكأنما هى منزَّهة معصومة من كل خطأ .

بل إننا حتى لو افترضنا أن الآراء السائدة لدينا هى أصدق تعبير عن الحقيقة النهائية المطلقة ، لكان من واجبنا مع ذلك أن نشجِّع المفكرين على انتقاد تلك الآراء وتمحيصها وتحدِّيها وإنكارها ، لأن الرأى الذى لا يلقى أية معارضة أو تحدٍّ سرعان ما يستحيل إلى

فكرة خامدة لا شأن لها ولا طائل تحتها ، وأما حينما تصبح الأفكار الذائعة موضع انتقادٍ ومَثَارَ جَدَلٍ ، فإنها عندئذقد تكتسب قوة جديدة تعيد إلى أذهاننا تلك الأسباب الخفية التى تكمن من ورائها ، بعد أن كانت قد قاربت (أو كادت) تدخل فى مجال اللاشعور . وتبعاً لذلك فإن المفكر الذى ينتقد رأياً ذائعاً أو حقيقة مسلّماً بها ، إنما يؤدى إلى ذلك الرأى أو إلى تلك الفكرة خدمة جليلة لأنه يبعث الحياة فى أسلوب وجودها ، ويستحضر معانيها ومدلولاتها فى أذهاننا . وإذن فإن من واجبنا أن نشجّع المخالفين لنا فى الرأى ، بدلا من أن نقتصر على زجرهم ونهرهم والحجر على حرياتهم .

هذا إلى أن كل كبت منظم لحرية التفكير والتعبير لا بدّ من أن يفضى بالضرورة إلى القضاء على دعامة هامة من دعائم الحياة الاجتماعية ، ألا وهى « الشجاعة الأدبية » normal courage . حقا إن مزاج المعارضين أو المخالفين قد يبدو أقرب إلى روح التمرُّد والتهوُّر والهدم منه إلى روح الشجاعة بمعناها الحقيقىّ ، ولكن من المؤكد أن فى معارضة موقف اجتماعىّ تتمسَّك به الأغلبية أكبر دليل على ما فى المجتمع من حيوية ونشاط وتجديد ، لأنه لولا هذه المعارضة لاستحال المجتمع إلى « قطيع » تقوم حياته على الاتباع والتقليد والموافقة والتسليم المستمر . وعلى كل حال ، فإن المهمَّ فى رأى مِلْ هو ألا يوقع المجتمع أية عقوبة من العقوبات على أى فرد من الأفراد لمجرّد أنه أبدى رأياً لا يتفق مع ما يأخذ به هذا المجتمع ، بل يفسح المجال أمام جميع المواطنين للتعبير عن آرائهم ونشرها بكل حرية ، مهما كانت درجة مخالفة تلك الآراء لما درجت الجماعة على احترامه وتقديسه من معتقدات .

ولكننا لسنا نفهم كيف وقع فى ظن مل أن مثل هذا المجتمع الحرّ هو وحده الكفيل بزيادة حظ الأفراد من الشجاعة الأدبية ، مادام مل قد افترض أن كل خطر يتهدد الفرد من وراء التعبير عن آرائه قد زال تماماً ، فى حين أن الشجاعة لا توجد إلّا إذا كان ثمة خطر . هذا إلى أن ملْ يظن أن الأفكار هى بمثابة حقائق نستطيع أن ندعها تتصارع ، دون أن يكون فى ذلك أدنى خطر يمكن أن يمسّ حياة الجماعة ، فى حين أن الأفكار تولّد دائما لدى الأفراد مجموعة من العادات الاجتماعية التى قد لا يسهل اقتلاعها بمجرّد مهاجمتها أو التعرض لها بالنقد . فليس أيْسَر علينا من أن ندافع عن مبادىء التسامح والحرية الفكرية إذا كانت الأفكار عندنا هى مجرّد مبادىء نظرية لا أثر لها فى توجيه حياتنا أو تنظيم سلوكنا .

وأما إذا كنا نعلم حق العلم أن « الفكرة » هي صميمها « قوة » power ، وأن الحقيقة لا بدّ من أن تستحيل إلى مبدأ للتنظيم الاجتماعي ، فإننا عندئذ لن نتردَّد في أن نعلّق أهمية كبرى على ما يشيع في المجتمع من أفكار ، بدلًا من أن نفسح المجال أمام الأفكار التافهة والزائفة والباطلة لكي تنتشر في أوساط اجتماعية قلّما يفكر فيها الرجل العاديّ . ولا شك أننا حينما ننادي بأنه لا عقوبة على الأفكار ، فكأننا نقرر أنه لا أهمية للفكرة ، وبالتالي فكأننا لا نعرف قيمة الفكر البشري على الإطلاق . وأما حينما نعطي لجميع الأفراد فرصاً متساوية لكسب آذان المستمعين ، واستمالة المعارضين ، فإننا عندئذ إنما نجعل من حق حرية التعبير مناسبة لمطالبة الأفراد بأكبر قسط ممكن من الأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية ، إذ تُلْزمهم بأن يتروّوا ويتدبَّروا ويُمَحّصُوا آراءهم قبل أن يعمدوا إلى إذاعتها بين الناس . وهنا يكون على المفكرين أن يستعدُّوا لتحمّل تبعات الآراء التي يُدْلون بها ؛ فإن حرية التعبير لا تعني أن يقول المرء كل ما يروق له دون أن يثير أي ردّ فعل ، بل هي تعني أن يعبّر المرء عما هداه إليه تفكيره بروح ملؤها الجدية والمسئولية ، وأن يتحمّل كلّ ما قد يترتب على آرائه من نتائج[١] .

---

(١) "The right of freedom of speech does not consist in the privilege of saying anything I please without exciting any reaction. It consists in the right, and the duty, to express what I have seriously and reaponsibly thought, and to take the consequences of that statement."

(Cf. W. E. Hocking : "**The Lasting Elements of Individualism**" New - Haven, yole University Press, 1937, pp. 78 – 79.)

مراجع البحث

يجد القارئ فيما يلي أسماء بعض الكتب والمقالات الهامة التي تناولت بالبحث مشكلة الحرية ، سواء من الناحية الميتافيزيقية ، أم من الناحية السيكولوجية . وقد أغفلنا ذكر الكثير من المؤلفات الثانوية التي عرضت لدراسة المشكلة من الناحية الاجتماعية أو السياسية ، دون الاهتمام بدراسة الأسس الفلسفية للحرية بصفة عامة . كذلك لم نشر إلى معظم الكتب الفلسفية التي عرضت لمشكلة الحرية ضمن غيرها من المشاكل الفلسفية العامة . أما المراجع التي ورد ذكرها عرضا في صلب البحث ، فقد أغفلنا ذكرها هنا اكتفاء بالإشارات المفصلة في الهوامش .

1 — G. Belot : « Une théorie nouvelle de la liberté » ; in « Revue Philosophique », Année 1890, tome II., pp. 363, seq.

2 — N. Berdiaeff : « Esprit et Réalité. ». Paris, Aubier. 1943.

3 — N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l'existence. ». Paris, Aubier, 1936.

4 — N. Berdiaeff : « De l'Esclavage et de la La Liberté de l' Homme. » Paris, Aubier.

5 — H. Bergson : « Essai sur les données immédiates de la conscience. ». Paris, F. Alcan, 1889.

6 — H. Bergson : « Matière et Mémoire. ». Paris, F. Alcan.

7 — Bossuet : « Traité du Libre Arbitre. » ;
« La Connaissance de Dieu. »

8 — E. Boutroux : « De la Contingence des Lois de la Nature. » Paris, F. Alcan, 1874.

9 — L. de Broglie : « Déterminisme et Causalité dans la Physique contemporaine » ; in « Bulletin de la Société française de Philosophie. », séances du 12 Nov. 1929 et du 1er Mars 1930.

10 — L. de Broglie : « La Physique Nouvelle et les quanta. », Flammarion, 1937.

11 — L. de Broglie : « Matière et Lumière. », Albin Michel, Paris, 1937.

12 — L. de Broglie : « Continu et Discontinu en physique moderne. ». Paris, Michel. 1941.

13 — L. de Broglie : « Les Révélations de la Microphysiqûe » ; in « Deucalion. », No. 1., 1946, pp. 205-239.

14 — L. de Brogile : « Physique et Microphysique », Paris, Albin Michel, 1947.

15 — L. Brunschwicg : « Le progrès de la conscience. », F. Alcan, 1927.

16 — L. Brunschwicg : « La notion de liberté morale », in « Bulletin de la Société Française de Philosophie. », Séance du 26 Février 1933.

17 — J. Chevalier : « La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. », Alcan, 1915, Lyon Rey.

18 — C. Cohen : « Determinism or Free-Will ? ». London. Pioneer Press.

19 — A. Cuvillier : « Manuel de Philosophie », t. I Paris, A. Colin 1935 ; Ch. XX, La Liberté, pp. 633-666.

70 — R. Descartes : « Les Principes de Phiosophie. », éd. Boivin, (Riv. I., § 35-43., pp. 89-92.)

21 — R. Descartes : « Méditations en philosophie première. », 1641, Ed. Flammarion. (pp 103-104.)

22 — I. L. Destouches : « Physique Moderne et Philosophie. », Hermann &Co. 1939.

23 — G. Dwelshauvers : « L'Exercice de la Volonté ». Paris, Payot 1936.

24 — A. Eddington : « The Nature of the Physical World ».
: « Sur le problème du déterminisme. », trad franç. ; Paris.

25 — F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences. », Paris, Hermann, 1941.

26 — M. Fouillée : « La Liberté et le Déterminisme. », Paris, F, Alcan, 1872.

27 — M. Fouillée : « Critique des systèmes de morale contemporaine. », Paris, F. Alcan, 1883 (5° éd., 1906.)

28 — P. Foulquie : « La Volonté », (Collectiion « que sais-je ? ». No. 353), Paris P. U. F., 1949.

29 — F. Gonseth : (Entretiens presidés par —) : « Déterminisme et libre arbitre ». Editions du Griffou, Päris, 1944.

30 — J. Guyau : Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction. », Paris, F. Alcan. 1885.

31 — M. Grene : « Dreadful Freedom ; A Critique of the Existentialism. », Chicago, University of Chicago Press, 1948.

32 — M. Heidegger : « De l'Essence de la Vérité. », trad. franç., Paris, Vrin, 1948. cf. IV. (« L'essence de la liberté » pp. 82-89.)

33 — W. E. Hocking : « The Self ; Its Body and Freedom. », New Haven, Yale University Press. 1928.

34 — W. E. Hoking : « Science in Its Relation to Value and Religion. », « Rice Institute Pamphlet. », April 1942.

35 — Le baron d'Holbach : « Le Système de la Nature. », 1770.

36 — D. Hume : « A Treatise on Human Nature. »; 2 vol., Part III., Section 1., (on Liberty and Necessity.)

37 — W. James : « Principles of Psychology ». vol. II., « The Will », pp. 557-579.

38 — W. James : « Le dilemme du déterminisme » ; in « Critique Philosophique. », 1882, pp. 127-140. 273-280. etc.

39 — W. James : « Pragmatism. », London. 1907.

40 — W. James : « The Will to Believe. » , London, 1897.

41 — W. H. Johnson : « The Free-Will Problem in Modern Thought. », New-York, Macmillan, 1903.

42 — I. Kant : « Critique de la Raison Pure. », trad. franç., par Tremesaygues & Pacaud, Paris, Alcan, 1905.

43 — I. Kant : « Critique de la Raison Pratique. », trad franç., par F. Picavet. F. Alcan. Paris, 3°éd., 1909.

44 — I. Kant : « Fondement de la Métaphysique des moeurs. »,

45 — J. Lachelier : « Psychologie et Métaphysique. », Paris, Alcan, 1885.

46 — L. Lacombe : « La Psychologie bergsonienne. », Paris, Alcan, 1933. (cf. Chapitre VI).

47 — J. Laporte : « La Conscience de la Liberté. », Paris, Flammarion, 1947.

48 — J. Laporte : « L'Idée de Nécessité. », Paris, P.U.F., 1941.

49 — J. Laporte : « La liberté et l'attention selon saint Thomas »; in « Revue de Métaphysique et de Morale. », 1934.

50 — J. Laporte : « La liberté selon Descartes » ; in Revue de Métaphysique et de Morale. », 1937.

51 — J. Laporte : « La liberté selon Malebranche » ; in « Revue de Métaphysique & Morale. », 1938.

52 — L. Lavelle : « Le Moi et son Destin », Paris, Aubier, 1936.
53 — L. Lavelle : « De l'Acte. », Paris, Aubier, 1946.
54 — L. Lavelle : « Introduction à l'Ontologie. », Paris, P.U.F., 1947.
55 — L. Lavelle : « Traité des Valeurs. », t. I., Paris P.U.F., 1950.
56 — G. Leibniz : « Nonveaux Essais sur l'entendement humain. », publiés par Boutroux, Paris, Delagrave.
57 — G. Leibniz : « Oeuvres Philosophiques de Leibniz. », 2 vol., Paul Janet, Paris, Alcan.
58 — R. Le Senne : « Le Devoir. », Paris, P.U.F., nouvelle édition, 1950.
59 — R. Le Senne : « Introduction à la Philosophie. », 3° éd., 1949, P.U. F., Paris.
60 — J. Lequier : « La Recherche d'une première vérité. », Paris. éd. Dugas, 1925.
61 — J. Lequier : « La Liberté. », Paris, Vrin, 1946, textes inédits présentés par Jean Grenier.
62 — Maine de Biran : « Essai sur les fondements de la Psychologie. », Ed. Tisserand, Paris, P.U.F., 1813 (pp. 249-264.)
63 — G. Marcel : « Du Refus à l'Invocation. », Gallimard, 1940.
64 — G. Marcel : « Homo Viator. », Aubier, Paris, 1944.
65 — G. Marcel : « Aperçus sur la Liberté », dans « La Nef », Juin 1946.
66 — G. Marcel : « Le Mystère de l'Etre », Aubier, 1952 - 53, vol, 2.
67 — G. Marcel : « L'Existence et la Liberté Humaine chez J.P. Sartre » ; in « Les Grands Appels de l'Homme Contemporain », Editions du Temp Présent, Paris, 1946, pp. 111-170.
68 — H. Maudsley : « Body and Will. » London. K. Paul & Co.
69 — M. Merleau-Ponty : « La Phénoménologie de la Perception. » Paris, Gallimard, 1946.
70 — E. Mounier : « Liberté sous Conditions. », Paris, Editions du Seuil, 1946.
71 — E. Mounier : « Le Personnalisme. » Paris, P.U.F., 1950
72 — Nabert : « L'Expérience intérieure de la liberté », Paris, F. Alcan, 1924.
73 — J. Payot : « L'Education de la Volonté. » P.U.F., 1947. 74e éd.

74 — J. Payot : « La Conquête du Bonheur. », P. U.F., nouvelle éd.

75 — A. Patri : « Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté » ; in « Deucalion. », 1946, No. 1., pp. 75-92.

76 — F. Paulhan : « La Volonté », Paris, 1900.

77 — M. Pradines : « Traité de Psychologie Générale. », t. II. Paris, P.U.F., 1947.

78 — Th. Reid : « Oeuvers », trad. Jouffroy, t. VI.

79 — Ch. Renouvier : « Les dilemmes de la métaphysique pure.», Paris, F. Alcan, 1927, nouvelle édition.

80 — B. Russell : « Our Knowledge of the Exteranal World. », Allen, 1926, Lecture VIII.

81 — J. P. Sartre : « L'Etre et le Néant.», Gallimard, Paris, 1943.

82 — J. P. Sartre : « L'Existentialisme est un Humanisme », Paris, Nagel, 1946.

83 — J.P. Sartre : Préface aux « Classiques de la Liberté». reproduite sous le titre « Introduction à la lecture de Descartes».

84 — A. Schopenhauer : « Le Monde comme Volonté et comme Représentation. », 3 vol., trad. franç. par A. Burdeau.

85 — A. Schopenhauer : « Essai sur le Libre Arbitre. » tr. par Reimach.

86 — A. Schopenhauer : « Le fondement de la morale. », trad. franç. par Burdeau.

87 — Ch. Sécretan : « La Philosophie de la Liberté. », Paris. F. Alcan. 1849.

88 — B. Spinoza : « L'Ethique. » traduction nouvelle par Ch. Appuhn, 2 vol., Paris, Garnier, 1934.

89 — H. Taine : « De l'Intelligence ». 1870.

90 — St. Thomas d'Aquin : « Summa Theologica », I., (q. 18.)

91 — St. Thomas d'Aquin : « Summa Contra Gentiles », Lib. 1.

92 — L. de waehlens : « Une Philosophite de l'Ampiguité ; L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty ». Louvain, 1951.

93 — J. Wahl : « Etudes Kierkegaardiennes ». Vrin. Paris, 2 éd., 1949.

94 — J. Wahl : « The Philosoyher's Way. » Oxford Un. Press, N. Y. 1948.

95 — J. Wahl : « Traité de Métaphysique ». Payot. Paris, 1953.

96 — « La Liberté ». Actes du IVe Congrès des Sociétés de Langue Française; Neûchatel; Septembre 1949, Labaconnière, « Etre et Penser ». No 29..

فهرس تحليلى

صفحة

الباب الأول

« الحرية بين الإثبات والنفى »

صفحة

الباب الثاني

« ضروب الحتمية المختلفة »

الباب الثالث

« حرية الإرادة وإرادة الحرية »

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولا — رسائل جامعية :

١ — « فلسفة الفعل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير . جامعة القاهرة ، ١٩٤٩

٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراة الدولة ، جامعة السوربون . باريس . ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

٣ — « المشكلة الدينية عند وايتهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراة الدولة . جامعة السوربون . باريس . ١٩٥٤ — باللغة الفرنسية .

ثانيا — مجموعة « مشكلات فلسفية » :

١ — « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر . طبعة ثالثة ، ١٩٧٢

٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٣ — « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧

٤ — « مشكلة الفلسفة » ، مكتبة مصر ، طبعة ثالثة ، ١٩٦٧

٥ — « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠

٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩

٧ — « مشكلة الحياة » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٧١

٨ — « مشكلة الله » ، (تحت الطبع) .

ثالثا — مجموعة « عبقريات فلسفية » :

١ — كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر، ١٩٦٣ (نفد ويعاد طبعه الآن) .

٢ — « هيجل أو المثالية المطلقة » ، ١٩٧١ (صدر منه الجزء الأول) .

٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » ، (معد للطبع) .

رابعا — دراسات فلسفية متفرقة :

١ — « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨

٢ — « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧

٣ — « تأملات وجودية » ، بيروت ، الآداب ، ١٩٦٣ (نفد) .

٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ (نفد) .

٥ — « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢

٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩ ، دار المعارف ، طبعة ثالثة ، ١٩٧٢

٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦

خامسا — دراسات جمالية :

١ — « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦

٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية) ، (معدة للطبع)

سادسا — دراسات إسلامية :

١ — « أبو حيان التوحيدى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤

٢ — « ابن حزم الأندلسى » — مجموعة أعلام الفكر العربى — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦

سابعا — دراسات سيكولوجية واجتماعية :

١ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨

٢ — « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩

٣ — « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

ثامنا ــ كتب مترجمة :

١ ــ « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية ، (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، القاهرة ، ١٩٦٥

٢ ــ « الزمان والأزل » لـ ستيس ، المؤسسة الوطنية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، ١٩٦٧ .

رقم الإيداع ٢٩٣٠

دار مصر للطباعة
سعيد جوده السحار وشركاه